غالب هلسا

الهاربون من الحرية





الهاربون من الحرية



Author:Ghalib Halasa
Prepared and Introduced by:
Nahidh Hatar
Title : The Fugitives from
Freedom
Al- Mada P.C
First Edition year 2001

اسم المؤلف : غالب هلسا
اعداد وتقديم : ناهض حتر
عنوان الكتاب : الهاربون من الحرية
الناشر : المدى
الطبعة الأولى : سنة ٢٠٠١

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦
تلفون : ٢٣٢٢٢٧٥ - ٢٣٢٢٢٧٦ - فاكس : ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. Cyprus
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 or 7366 .
Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289
E - mail : al - madahouse @ net.sy : البريد الالكتروني

غالب هلسا

الهاربون من الحرية

إعداد وتقديم: ناهض حتر



مقدمة

في رواية غالب هلسا، «السؤال»، يلتقي بطلها (مصطفى) - المناضل الشيوعي الواقع في أسر العدمية والضياع، إثر قرار الحزب الشيوعي المصري بحل نفسه والالتحاق بالتنظيم الناصري (الاتحاد الاشتراكي العربي) - بامرأة من قاع المدينة هي (تفيدة؛) تعيد صياغته من جديد بنار ثقافة الشعب الكادح ورؤاه في الحب والحياة.

وفي لحظة تنوير من تطور علاقاتهما تسأل (تفيدة) حبيبها غير المفهوم (مصطفى) عن معنى كونه شيوعياً ومطارداً بينما هو يائس ولايفعل شيئاً سوى المكوث في البيت ومغازلتها. تفيدة تحرك مصطفى بسؤالها، وتحرره من الخوف والضياع؛ فيبدأ محاولةً أخرى - فمعنى وجود الإنسان ومجده لايكمنان في قدرته على النجاح، وإنما في قدرته على العودة إلى المحاولة بعد الفشل. يتصل (مصطفى) - والزمان هو أوائل الستينات - بخلايا شيوعية، ويجدّد نشاطه؛ وفي إطار ذلك يكتب سلسلة من الدراسات الفكرية - السياسية المنصبة على معالجة التجربة الناصرية في مجلة بيروتية. وحينما يُعتقل (مصطفى) من جديد، جراء

عودته للنشاط السياسي، يدخل السجن، هذه المرة، بكيان واثق، تاركاً وراءه (تفيدة) وقد تكوّر بطنها من جنين حبهما، والجنين رمز خالد للخصب والأمل والحياة.

هل كان غالب هلسا يشير، في "السؤال"، إلى مقالات كتبها هو، ونشرها في مجلة الآداب البيروتية، أوائل الستينات، ومحورها نقد النظام الناصري؟ انني أميل إلى هذه الفرضية. وهذه المقالات التي تمثل معاً عملاً فكرياً واحداً مكتوباً، من وجهة نظر تصوّر نضالي، للتعليق على التجربة الناصرية جمعتها، هنا، في قسم خاص (الأول) تحت عنوان:«في نقد التجربة الناصرية»

واتخذت من عنوان المقال الأول منها، «الهاربون من الحرية»، عنواناً للكتاب الذي اخترت له من مقالات غالب ودراساته المنشورة سابقاً في المجلات والصحف، ما يندرج تحت هذا العنوان؛ فكان القسم الثاني - وسميته «تشريح الاستبداد» - امتداداً للقسم الأول من حيث هو يتابع نقد انظمة وظواهر هي، على نحو ما، افرازات للتجربة الناصرية في الحياة العربية. وأما القسم الثالث - وهو مؤلف من دراسة واحدة هامة هي «بؤس العقل النهضوي» - فيمثل نقداً جذرياً للإيديولوجية النهضوية للبورجوازية العربية الحديثة، على مختلف مدارسها؛ التي هي، وفقاً لغالب، «استجابة فقيرة لدخول الإستعمار الغربي»، انتهت بأشكال مختلفة من التصالح معه.

القسم الرابع من الكتاب - وسميناه «أزمة النقد العربي» - يسير في الاتجاه نفسه وقد جمعنا فيه عدداً من مقالات غالب، التي تحلل بعض الظواهر الأدبية، من وجهة نظر النقد الجذري للبنيان الاجتماعي - السياسي البورجوازي التابع للإمبريالية وقد نشرنا، في القسم الخامس والأخير، «الأديب ورسالته»، مقالتين ترجم غالب في الأولى لإنموذج فذ، إنسانياً وأدبياً ونضالياً، من تراثنا العربي والإسلامي، هو أنموذج (ابن المقفع؛) وبيّن، في الثانية، القيم الحية لإنموذج فذ آخر من تراثنا المعاصر هو أنموذج (غسان كنفاني).

أنوه بأن عملي في هذا الكتاب - كما في الكتب الأخرى التي اعددتها للنشر من كتابات غالب هلسا المنشورة في الصحافة العربية - تضمن الاختيار، والتوليف بين مواد مختارة عند الضرورة، واقتراح ترتيب الفصول والأقسام - واحياناً أسمائها - وذلك في إطار السعي لإنجاز كتاب ذي وحدة داخلية وتجانس - بالرغم من كونه مؤلفاً من كتابات متناثرة في الزمان والمكان - كما قمت بتحرير النصوص بما لا يضرّ بأسلوب الكاتب، حينما كان ذلك ضرورياً. إن انجاز هذا العمل، لم يكن ممكناً بدون المساعدة التي قدمها الأصدقاء: نزيه ابو نضال، وعمر شبانة، وجهاد هديب، وخليل الخطيب، ومع ذلك، فإنني أتحمل، وحدي، مسؤولية الأخطاء.

ناهض حتر

عمان في ١٩٩٤/٩/٨

القسم الأول

نقد المشروع الناصري

الفصل ١

الهاربون من الحرية

تقوم نظرة (فرويد) * للعلاقة بين الفرد والمجتمع، على أن هنالك تعارضاً بين الإثنين، كما كان يؤمن بالرأي القائل إن الإنسان ذو طبيعة شريرة، وإن دور المجتمع هو أن يجعل الإنسان أليفاء إذ هو أساسا غير اجتماعي، ويتم ذلك بالطريقة التالية:يدخل الفرد المجتمع وهو محمّل باحتياجات غريزية معينة يسعى لإرضائها، ولكن التنظيم الاجتماعي يكبح هذه الغرائز،فيتم ما يسميه (فرويد) بالإعلاء Sublimation الذي يحوّل هذه الغرائز المكبوحة إلى سلوك حضاري. وكلما ازداد كبح الحضارة للإحتياجات الغريزية أصبح سلوك الإنسان أكثر حضارية.

هنالك، إذن، علاقة ثابتة بين الفرد والمجتمع، تماما كتلك العلاقة القائمة بين الفرد وبين السوق الرأسمالية؛ الفرد يحمل احتياجات غريزية معينة، ولما

* معظم الخطوط الرئيسية لهذا البحث مأخوذ عن (أريك فروم) في كتابه (الخوف من الحرية) غ .هـ

كان إرضاؤها لا يتم إلا من خلال الآخرين، فهو مضطر إلى أن يقيم علاقات معهم، يتنازل فيها عن بعض غرائزه واحتياجاته البيولوجية، أو يؤجلها، حتى يستطيع تحقيقها من خلال المجال الإجتماعي الذي يصبح المجال الطبيعي لتبادل احتياجاته مع الآخرين.

وهذه النظرة، وإنْ تكن قد أدت دوراً هاماً في دراسة الشخصية الإنسانية، إلا أنها عاجزة عن تفسير العديد من العلاقات الإجتماعية، وهي تتعارض مع النظرة الدينامية للعلاقات الإنسانية، تلك النظرة التي تنفي كون الإنسان ذا طبائع ثابتة، كما أنها لا تعترف بوجود علاقة ثابتة بين الفرد والمجتمع. إنها تنطلق من العمل - بمعناه الواسع. فعندما يعمل الإنسان لإرضاء احتياجات طبيعية معينة، فهو يقيم علاقات مع الآخرين. ومن خلال محاولته لتغيير الأشياء - وهي طابع العمل الأساسي - يتغير هو، ويصبح متميزا بخصائص نفسية وحضارية معينة.

على هذا الأساس نطرح مسألة الحرية الإنسانية في العصر الحديث، على اعتبار أنها نتاج العلاقة الدينامية بين الفرد والمجتمع.

لقد بدأت المشكلة مع انتهاء العصور الوسطى. كان الإنسان يعيش،في تلك العهود، في عالم مفهوم ومعقول بالنسبة له، عالم بسيط ومحدود تبدو فيه قريته أو إقطاعيته كأنها مركز العالم كله. كان جزءاً من الآخرين،كما كانت الكنيسة تبرر شقاءه في هذا العالم، معزيةً إياه بأن هذه الحياة ما هي إلا مرحلة لدار أخرى ملأى بالنعيم والخيرات.

وكان من الطبيعي في مجتمع كهذا ألا تطرح، بالنسبة للإنسان العادي، قضية معنى الوجود الإنساني، وهدفه، والعلاقة مع الآخرين. إذ ما دام هو في

وحدة مع الظروف الخارجية، فمعنى وجوده وهدفه مستمدان من معنى وجود العالم الخارجي وهدفه.

ويمكننا أن نجد شبيها لهذه العلاقة في علاقة الطفل بأمه، إذ يظل الطفل طيلة سنيه الأولى جزءاً من أمه ـ من ناحية وظيفته ـ فهو لايحس بتفرده وانفصاله عنها. وهذه العلاقة هي مصدر شعوره بالاطمئنان والضمان الوحيد لاستمرار حياته. كما أن المرحلة التي أعقبت العصور الوسطى، تشبه تطور علاقة الطفل بأمه، إذ أن نمو الطفل العضوي وازدياد قدراته في السيطرة على الأشياء تخلق فيه الشعور بالإنفصال عنها. ثم يأتي دور الثقافة التي تشمل خبراته الخاصة، ورغباته التي كثيراً ما تصطدم بإرادة أبويه مما يؤكد شعوره باستقلاله وفرديته.

وأخذ نظام العصور الوسطى ينهار بسبب عوامل إقتصادية، مفسحا المجال أمام المجتمع الرأسمالي. ولقد تم ذلك على يد طبقة مغامرة أنهت جميع القيود التي كان يفرضها ذلك النظام على حرية تنقل رأس المال. واستمرت هذه الثورة المجيدة عشرات السنين، وبعنف واندفاع لم يشهد التاريخ السابق لهما مثيلا،حتى حطمت جميع القيود التي كانت تغل الإنسان. ولكن، أي مجتمع خلق تلك الثورة؟ عندما حررت الرأسمالية الإنسان، إقتصاديا وسياسيا، ومنحته حرية ممارسة دوره في المجتمع الجديد ضاربة عرض الحائط بكل الإعتبارات التي تقف في طريق التقدم الإنساني؛ كالوضع العائلي والفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها الخ... حررته في الوقت ذاته من تلك الروابط التي تمنحه الشعور بالاطمئنان والإنتماء. أصبح العالم الجديد بالنسبة له، واسعا ومترامي الأطراف، وأخذ يحس بعدم وجود أي معنى لحياته، كما أخذ يشعر بقوة العزلة والوحدة. إن القوى الهائلة التي خلقتها

قوانين السوق الرأسمالية، أصبحت قدرا لا رادً له، وجعلته يشعر بأنه مهدد من كل النواحي.

لقد استطاعت الطبقة المالية الكبرى أن تجد مهربا من هذا الإحساس باتجاهها العدواني نحو جمع المال. كما كانت تستطيع تحقيق نفسها من خلال قدراتها الاقتصادية الضخمة، وكذلك الأمر - إلى حد ما - بالنسبة للفئات الفلاحية والفئات الدنيا من السلم الإقتصادي، فقد دفعها إحساسها الجديد بعدم الاطمئنان إلى القيام بثورات دامية - كثورة الفلاحين في ألمانيا - استطاعت بها أن تتغلب على الإحساس بوحدتها.

وكانت الطبقة التي وقعت في المصيدة، هي البورجوازية الصغيرة. ففي الوقت الذي تحطمت فيه الضمانات الإقتصادية والنفسية التي كانت تحميها في القرون الوسطى، اكتشفت أنها، في الوقت ذاته، وقد خسرت كل شيء، لم تربح شيئاً.

إن خير تصوير لسيكولوجية هذه الطبقة هو دراسة مذهبي (لوثر) و (كالفن). إن هنالك نقطتين هامتين في مذهب (لوثر)..

الأولى: أنه حرر الإنسان من سلطة الكنيسة ومنح هذه السلطة للإنسان ذاته. **والثانية**: أن الشر كامن في النفس الإنسانية، مما يجعل من المستحيل على الإنسان أن يقوم بعمل صالح من تلقاء نفسه. إن ذلك ممكن فقط إذا تخلى الإنسان عن حريته وإرادته وأذل نفسه أمام الله.

وفي عام ١٥١٨ نزل على (لوثر) وحي مفاجئ مؤدّاه أن خلاص الإنسان مرهون بالإيمان الذي لا يدع ذرة واحدة للتشكك أو التساؤل.

إن التفسير السيكولوجي لهذا الموقف المتناقض الذي وقفه (لوثر) يمكن

تفسيره على أنه تعبير عن رغبة في الخروج من عزلة نفسية رهيبة، وإعادة انتمائه للعالم، كما أنه رد فعل لشعور معذب بالحيرة والقلق. (لوثر) في هذا يعبر عن التعارض الوجداني Ambivalence الذي كانت تشعر به الطبقة الوسطى إزاء جبروت رأس المال وقوانين السوق. وكان الحل الذي قدمه (لوثر) هو الخضوع المطلق لهذا الجبروت، والإحساس الصوفي بالإنتماء إليه.

إن هذا التعارض يبدو أوضح ما يكون، في رأي هذا الثائر على الكنيسة الكاثوليكية، في السلطة الزمنية في عهده، إذ يقول:

«إن الرب يفضّل وجود سلطة حاكمة، مهما كان طغيانها، على أن يدع الرعاع يثورون، مهما كانت ثورتهم عادلة .. إن الأمير يجب ان يظل أميراً مهما كان طغيانه.. الرب لا يكره شيئا شيطانيا كالثورة».

اما مذهب (كالفن)، فهو يضيف الى مذهب (لوثر) نقطتين هامتين؛ أولا: أن الإنسان منذ الولادة قُدِّر له أن يصبح شريرا أو صالحا، ثانيا: على الإنسان أن يظل في حركة دائبة لجمع الرزق. والنجاح في ذلك دليل على أن الله اختار لنا أن نكون صالحين.

إن هذا المذهب يصوِّر تصويرا دقيقا سيكولوجية الطبقة الوسطى. فكون الإنسان قد تحدد مصيره قبل أن يولد، هو إحساس هذه الطبقة نفسه، تجاه قوانين السوق الرأسمالية التي تمثل عوامل ضاغطة لا يمكن التحكم فيها.كما أن الحركة الدائبة هي أحد أعراض سيكولوجية المصابين بالحصر العصابي Compulsive neurosis الذي يتسبب عن شعور حاد بالقلق والوحدة. كما أن هؤلاء المرضى يؤمنون بالغيبيات، إذ قد يحجم أحدهم عن القيام بعمل كان قد عزم عليه لمجرد أن نوافذ العمارة المقابلة، مثلاً، فردية وليست زوجية.

ليس نشوء هذين المذهبين، في الفترة نفسها، هو وحده ذا الدلالة، ولكن الأمر الأشد دلالة هو إقبال الناس المنقطع النظير على تبنّيهما في هذه الفترة، وبالأخص أفراد الطبقة الوسطى.

وإذا حاولنا تلخيص ما تقدم نقول: إن الإنسان حين تحرر من الروابط والعلاقات الأولية التي كانت تسود مجتمع القرون الوسطى، فهو في الوقت ذاته قد تحرر من تلك الروابط التي تمنحه الإطمئنان والإحساس بالانتماء للعالم، وصار وحيدا، ومنعزلا، وخائفا. ثم جاءت البروتستنتية وحاولت أن تخلصه من شعوره بالقلق، بدفعه إلى العمل المتواصل، وأن تعيد انتماءه للعالم بالخضوع لقوة جبارة هائلة تستطيع تخليصه من شقائه.

وبدون شك،فإن هذه العقيدة الجديدة قد مهدت للنمو الهائل للمجتمع الرأسمالي. فهي،إذ خلصته من الضغوط الخارجية التي تغلّ تقدمه،قد ساعدت على وجود ضغوط داخلية تدفع الإنسان للحركة الدائبة. كما أن دعوة الإنسان للانتماء والخضوع لقوى خارجة عن ذاته،والإلحاح على تحطيم كبريائه،قد مهدت لقبول الإنسان الحديث لوضع يصبح فيه جزءاً من جهاز ضخم لا يخدم أهدافه كإنسان.

هذا، بينما نجد أن الرأسمالي النموذجي في المجتمع الحديث هو ذاك الذي يجمع المال ليوظّفه، لينتج مالا جديدا، يعيد توظيفه، وهكذا. وعلى الرغم من أهمية هذا الإتجاه لدفع المجتمع الرأسمالي إلى التطور والنمو السريعين، فإنه أدى إلى خلق مجتمع ذي أهداف متعارضة مع أهداف هذا المجتمع نفسه.

إن الإدّعاء القائل بأن المجتمع الرأسمالي يتميز بان كل فرد فيه يحس

بالأنانية والفهم، لا ينفي هذه الحقيقة، بل – بالعكس – يؤيدها. فالفهم ـ كما يقول (إريك فروم) ـ هو رد فعل تكيُّفي Conditioned Reflex لحماية الذات الإنسانية من كره عميق يحس به الشخص نحو نفسه.

وهكذا، فإن هذا الإنسان الضائع، المنعزل، الذي يعيش تحت وطأة ضغوط نفسية رهيبة، لا يمكن احتمالها، قد أخذ، منذ اللحظة، يبحث عن مخرج للخلاص من العبء الذي ألقي عليه ـ يسميه البعض عبء حريته . إن هذا يضيء جانبا كبيرا من المذاهب الفلسفية والفكرية التي نشأت في العصر الحديث، كالوجودية والسريالية وغيرهما. فهذا الانسان قد وجد تعبيرا رائعا عن ضياعه وتعاسته في مؤلفات (كافكا). ففي روايته «المحاكمة» نجد (ك) قد اعتُقل في صباح يوم جميل بدون أن يكون قد جنى ذنبا. وفي نهاية الرواية، والسكين تغمد في صدره، يصرخ محتجا على نهايته، وعلى كون آخرين قد رضوا أن يعيشوا ليلاقوا مثل هذه النهاية بقوله..«مثل كلب».

وفي روايته «القلعة»، نجد إنسانا يحاول جاهدا أن ينال قدرا من الإطمئنان، ومكانا تحت الشمس، ولكنه يواجَه بقوى غامضة لا منطق لها تضغط عليه وتسحقه وهو لا يملك الحق ولا القدرة على مناقشتها وتحديدها.

كما أن «روكانتان» لـ (سارتر)، صورة أخرى للعنانة الإنسانية، إذ يواجه الإنسان وضعا زائفا، فلايستطيع أن يحقق نفسه من خلال علاقة معقولة بالعالم.

والآن، سنحاول أن نرسم صورة سريعة للإتجاهات التي اندفع إليها الإنسان الحديث، ليتخلص من عبء وحدته.

١ـ السادو ـ ماسوكية

تتميز الشخصية الماسوكية بالرغبة في الخضوع، والإستمتاع بالإيذاء والإهانة التي تقع عليها من الآخرين. إن التحليل النفسي لهذه الشخصية يكشف عن إحساس بأن الحياة بالنسبة لها قاسية ومعادية إلى درجة رهيبة، وعن شعور حاد بالعجز والضعة، وأن أي وضع يطلب إليها فيه ممارسة حريتها يثير في نفسها هلعا ورعبا لا حد لهما. فالسلوك الماسوكي هو تعبير عن ميل الماسوكيين إلى التخلص من ذواتهم، بالتعذيب الجسدي، وسيكولوجيا بالخضوع المطلق والتلاشي في الآخرين، أو عن طريق قوة عليا توحي لهم أنها ذات قدرات هائلة وسيطرة مطلقة.

أما الشخصية السادية، فهي الوجه الآخر للتعبير عن الموقف نفسه تجاه إحساس الإنسان الحديث بالوحدة والعجز والضياع. فهي تتميز برغبة آسرة في السيطرة والإيذاء ـ هذا ليس مقتصرا على الجانب الجنسي وحسب، وإنما ينسحب على سلوك الشخصية بشكل عام. كما أنها تعتمد اعتمادا كبيرا على موضوع سيطرتها إلى حد– كما يشير (فرويد) و (فروم) وأخرون ـ أن فقدان موضوع سيطرتها يجعلها شديدة التعاسة والحيرة.

إن هذا ملاحظ جدا في العلاقات الزوجية، في كثير من المجتمعات، إذ نجد الرجل الذي يعامل زوجته بقسوة لا حد لها، ويردد على مسامعها أنه لا يود أن يرى وجهها، ما يكاد يرى زوجته تحاول مغادرة البيت، حتى يتهاوى طالبا إليها أن تعود.

إن هذه الشخصية، كما يقول (فروم)، تحاول، بسيطرتها، إيجاد أتباع خاضعين لها للتخلص من الإحساس بالوحدة والعجز.

كما أن هنالك أنماطا إنسانية مماثلة، كذلك الإنسان الذي يكرس حياته كلها لتكديس المال، معوِّضا بذلك عن إحساسه بالعجز. إن سلوكا كهذا لايلغي الشعور بالعجز والوحدة فحسب، ولكنه يلغي الذات الإنسانية والحرية الداخلية للفرد.

لقد وجدت هذه الشخصية تعبيرا كلاسيكياً في «أوهام ضائعة» (لبلزاك)، اذ يقول على لسان إحدى الشخصيات:

«إن هذا الشاب لا علاقة له بالشاعر الذي توفي الآن. لقد التقطتكَ ومنحتك الحياة، فأنا أملكك كما يملك الخالق المخلوق، أو كما في قصص الجان الشرقية، ينتمي العفريت للروح، أو كما ينتسب الجسد للروح. بأيد قوية ساقودك إلى طريق النفوذ، وأعدك بحياة، رغم هذا، مليئة بالملذات والأمجاد! حياة أعيادها سرمدية. لن تحتاج للنقود، ستضيء، ستصبح لامعاً، بينما أنا سأغوص في الوحل لأوفر لك النقود، سأضمن لك مركزا مجيدا. إنني أحب القوة من أجل القوة ذاتها! سأستمتع بملذاتك على الرغم من اضطراري لاستنكارها، وباختصار، سنكون شخصا واحدا...، سوف أحب مخلوقي، سوف أكيِّفه، وأسوِّيه لخدمة أغراضي حتى أستطيع أن أحبه كما يحب الأب طفله. سوف أسوق عربتك يابني العزيز، وسأفرح لمغامراتك النسائية. سوف أقول: أنا هو هذا الشاب الجميل. لقد خلقت هذا المركيز (دي روبمبري) ووضعته بين الأرستقراطيين، إن نجاحه هو نتاج جهدي. إنه صامت وينطق بصوتي، ويتبع نصيحتي في كل شيء...».

٢ـ الشخصية المتسلطة

الشخصية المتسلطة تمثل السادو ـ ماسوكية في التطبيق، إنها تنبع من ذات الجذور الإجتماعية، وتمثل دوما القاعدة الإنسانية التي تسند النظم الفاشية وتدعمها.

وتتميز هذه الشخصية بأن إعجابها وحبها وخضوعها يُستثار أوتوماتيكيا نحو السلطة إذا كانت قوية ومتماسكة. كما أن مظاهر الضعف في السلطة والأشخاص تستثير احتقارها ورغبتها في السيطرة والإذلال. إنها تخضع لأية قوة أو سلطة ما دامت ترضي نزعاتها الماسوكية، ولكن تثور بعنف ضد كل سلطة أخرى، حتى تلك السلطة التي تهدف للمحافظة على مصالحها. ولهذا، كثيرا ما يخلط الدارسون بين الشخصية المتسلطة وشخصية الثوري التي تمثل أعلى مستوى من التماسك ومن ممارسة الإنسان لحريته، بينما الشخصية المتسلطة تمثل هرب الإنسان من ممارسة حريته بالخضوع لسلطة مطلقة من ناحية، وبإخضاع آخرين من ناحية أخرى.

ومن الملاحظ أن الحركات التي تعتمد على هذا النمط من الشخصية، وترضي نزعاتها، تنتقل، بسرعة، من الحد الأقصى الذي تحارب فيه سلطة معينة بدعوى أنها تحد من الحرية، إلى خلق نظام، أو تأييد شكل من أشكال الحكم الذي يقضي على كل أثر للحرية.

كما أن هنالك سمة أخرى للشخصية المتسلطة وهي إيمانها المطلق بقدر حتمي يسيطر على الحياة الإنسانية، ولا يمكن مقاومته أو تحديه. وبالرغم من أن هذا الإيمان يأخذ أشكالا متعددة؛ كعبادة الماضي، أو القانون الطبيعي، أو المصير الذي لا مفر منه، أو الزعيم، أو الواجب، فان له ذات المضمون، وهو

التسليم بأن قوة عليا قد قررت مصائر البشر مسبقا.

وهناك صفة أخرى للشخصية موضع الحديث، ذات دلالة، وهي أن هذه الشخصية تبدو دوما متحركة، وثائرة، ولكن الكشف عن العوامل السيكولوجية الكامنة وراء هذا السلوك يثبت أن هذه الشخصية تفتقد صفة الإبداع، وأن هذه الحركة لا تختلف عن تشنجات العصابي وهوسه اللذين يخفيان مشاعر العزلة والعجز.

٣- الرغبة في التحطيم

إن الرغبة في التحطيم هي رد فعل للشعور بالعجز والوحدة وعدم القدرة على تحقيق طاقاتنا الحسية والإنفعالية في المجال الإجتماعي. فهي تنتج عن الدوافع نفسها التي تقود الشخصية السادو - ماسوكية، إلا أنها تختلف عنها بأنها لا تقود صاحبها إلى الاتحاد بالآخرين ليصبح جزءاً منهم، وإنما إلى تدمير القوى التي تشعره بالعجز والضعة. أي أنه يهرب من عزلته عن العالم الخارجي،ومن تهديده، بتدميره.

وغالبا ما تكون هذه الرغبة والتعبير عنها مبرَّرَين إجتماعياً، بل إن التدمير يكاد يكون طابع مدنيتنا، متخفيا تحت أقنعة زائفة من دعاوى الحب والواجب، والدفاع عن المدنية .. الخ.

وهناك سببان يدعوان الإنسان الذي يعيش في عزلة نفسية إلى مثل هذا الإتجاه؛ الأول: القلق الذي ينتج عن الشعور بخطر خارجي يتهدد الذات، جسديا وانفعاليا، فيهاجم تلك القوى التي تهدده. الثاني: أنه عند افتقاره للإطمئنان الداخلي والعفوية اللذين يتيحان له تحقيق طاقاته الإنفعالية

والحسيَة في الخارج، فإن شعوره بالعجز والوحدة يرتدي طابعا عنيفا حادا. كما أن حَجْر الطاقات الإنسانية يزداد فعالية نتيجة للحجر الإجتماعي على المتعة بكل أنواعها. فالرغبة في التدمير إذاً هي نتاج تلك الحياة التي لم نعشها

٤ ـ التلاؤم

الملاحظ ـ ظاهريا على الأقل ـ أن تبنّي التقاليد الإجتماعية، والمحافظة عليها يزيل قدرا كبيرا من التصادم والخلاف مع الآخرين، كما أنه يكسب الإنسان رضا المجتمع واحترامه. ولذا أصبح التلاؤم الإجتماعي خير الوسائل وأكثرها شيوعا لخروج الإنسان من وحدته، إذ إن تبني الألوان الثقافية السائدة والعادات الإجتماعية المتعارف عليها، يزيل ـ ظاهريا ـ التعارض بيننا وبين المجتمع؛ إذ ما دمنا نقول، ونتصرف، ونستمتع ونعقد الصفقات ونتزوج بالطريقة التي ترضي الآخرين، فنحن قد أزلنا، الى حد كبير، إتجاهاتهم العدوانية نحونا.

كما أن النجاح الإجتماعي مرتبط بأن نفعل ما ينتظره الآخرون منا، فنحن ننتظر من الطبيب أن يكون مطَمئنا، واثقا من نفسه، لطيفا، وأن يدلنا على مرضنا، وإن إي نقص يبديه الطبيب فيما ننتظره منه يجعله يصبح في نظرنا غير صالح. وهكذا يتحول الناس إلى أناس في السوق، يُنْتَظر منهم ما يُنْتَظر من السلعة ـ غير مغشوشة وصالحة للإستعمال ـ أو على حد تعبير (بيراندللو) «أنا ماتنتظرني أن أكون».

كما أن الاهداف التي نسعى لتحقيقها ليست الأهداف النابعة من

رغباتنا، والتي يمكن أن تحقق طاقاتنا في المجال الإجتماعي؛ بل هي أهداف محددة إجتماعيا وهي، في الغالب، تكون مخالفة لكل رغبة حقيقية نحس بها. فالجهد الذي لا مبرر له لتكديس المال ـ مثلا ـ والذي يأخذ بخناق جميع الأفراد، لا يمكن أن يكون تحقيقا لأية طاقة إنسانية أصيلة.

ولكن، ماذا يحدث خلال عملية التلاؤم الإجتماعي؟ إن الإنسان خلال هذه العملية يفقد ذاته وتفرده، ويستبدل بهما ذاتا إجتماعية ذات ردود فعل ميكانيكية مُرضية. إن العصابيين هم وحدهم، ومن خلال أعراضهم المَرَضيّة، الذين يعبرون عن رفضهم لعملية التلاؤم وفقدان الذات. ولكن كيف نعالج هؤلاء؟ إنهم يعالَجون بسيكولوجية التكيف ـ وهي أكثر أنواع العلاج شيوعا في أوروبا وأمريكا ـ التي تتم، على أساسها، إزالة جميع الإعتراضات النفسية على تلاشي الذات الخاصة وإحلال ذات إجتماعية بدلا منها.

إن النتاج النهائي لهذه العملية، عملية تكييف الإنسان وجعله إجتماعيا، هو الغاء تفكيره وإرادته. إن التفكير يصبح مجرد عملية تبرير، وتتحول الإرداة إلى تبني أهداف محددة إجتماعيا

سيكولوجية النازية

لقد قدمت النازية نموذجا ممتازا لتطبيق التخطيطات النظرية السابقة، سنكتفي بدراسة النازية من زاويتين؛ الأولى: زاوية التركيب السيكولوجي للأشخاص الذين إعتنقوا النازية. والثانية: زاوية العناصر المميزة في الأيدلوجية النازية التي جعلت أنصارها يقبلون عليها.

إن الطبقة التي أقبلت على الأيدلوجية النازية واعتنقتها، بحماس، هي

الطبقة البورجوازية الصغيرة. لقد كانت الطبقة العاملة تقف موقف المعارضة الشكلية، إذ أن خيبة أملها بعد الحرب ومارافقها من أزمات وعدم استقرار جعلها منهكة ويائسة من جدوى أي كفاح. كما أن البورجوازية الصناعية كانت على استعداد لقبول أي وضع فيه حد أدنى من الاستقرار. أما البورجوازية الصغيرة، فقد وجدت في النازية الحل الأمثل لجميع ما يصادفها من أزمات ومشاكل؛ وذلك لأسباب عدة أهمها:

١ - أن الهجوم الذي كانت تشنه النازية ضد الأقليات، ورغبتها في السيطرة على الأمم الاخرى، قد كان يرضي نزعتها السادو-ماسوكية.

٢ - لقد كان سقوط القيصرية الألمانية نهاية لقوة عظمى كانت تتقمصها فتبعث فيها شعور التفوق على الطبقة العاملة.

٣ - أن ظروف ما بعد الحرب قد رفعت من أهمية الطبقة العاملة، ففقدت البورجوازية الصغيرة الإحساس بأن هنالك طبقة أدنى منها في المستوى الإجتماعي، الأمر الذي كان لا يرضي حبها للسيطرة والتعالي.

٤ - لقد ضاعت هيبة الدولة من النفوس، إذ مادامت هذه الدولة لا تستطيع أن تحافظ على قيمة النقد الذي يحمل توقيعها، فهي بالفعل لا تستحق الإحترام. ومن المعلوم أن سعر المارك تدنى في ألمانيا بعد الحرب تدنيا رهيبا، حتى أصبح الدولار الأمريكي الواحد يساوي بليونين ونصف البليون من الماركات. وهكذا فقد أصبحت (تحويشة) العمر لا قيمة لها على الإطلاق. ولم يعد هنالك أي

فارق بين البورجوازية الصغيرة والطبقة العاملة.

٥ ـ كانت العائلة، بالنسبة للبورجوازي الصغير، هي المجال الذي يستطيع فيه أن يثبت سلطته، وكانت تعطيه، بتماسكها وخضوعها له، الإحساس بالإتحاد مع الآخرين. ولكن الحرب واضطراب الأحوال المعيشية في ألمانيا دفعت جميع أفراد الأسرة للعمل، مما أدى إلى تحطيم الوضع الأبوي للعائلة، كما أن الشبان الذين كانوا أشد تلاؤما مع الظروف الجديدة وقدرة على التكيف، خُلق داخلهم الشعور بأن الحياة قد تخطتهم.

لهذه الاسباب مجتمعة كانت تحس الطبقة البورجوازية الصغيرة، بالوحدة والعجز، وترغب في إيجاد وضع أبوي كذلك الذي كان سائدا أيام القيصرية.

أما النازية، فيجب أن تُفْهَم أساسا على أنها حركة إنتهازية، وأصدق دليل على ذلك هو موقفها من الإحتكار المالي؛ إنها في الوقت الذي كانت تعد فيه الجماهير بتحطيم سيطرة الإحتكار والبنوك، لم تفعل شيئا سوى أنها عززت سلطة الإحتكار، وأشركت الطبقة البورجوازية الصغيرة في الحكم، وخلقت وضعا تستطيع هذه الأخيرة أن تستريح فيه ، بخضوعها، من عناء وحدتها.

وقد أعادت النازية تربية الشعب الألماني بحيث يصبح خادما مطيعا للإحتكار، تماما كما قام (لوثر) بخلق أنماط إنسانية أصبحت، فيما بعد، الدعامة الأساسية للتوسع الألماني.إن نزعات (هتلر) والنازية السادية قد أصبحتا مجرد مكاسب للإحتكار الألماني. ففي كتابه (كفاحي) يصف (هتلر)

الشعب الألماني بأنه:

«..كالمرأة.. التي تفضل الخضوع للرجل القوي على أن تسيطر على الرجل الضعيف .. إن الجماهير تميل إلى عقيدة لا تقبل النقاش، وتفضل مثل هذه العقيدة على الحريات الديمقراطية التي غالبا ما تشعر بعدم جدواها، والتي تؤدي الى إحساسها بالوحدة»

وفي مكان آخر يقول (هتلر) إن خير توقيت لعقد الإجتماعات الجماهيرية هو في المساء حيث يكون الإنسان متعبا ويائسا ومستعدا للخضوع،

«إنهم في المساء أكثر استعدادا للخضوع لإرداة متفوقة».

ويشعر(هتلر) أن الجماهير التي أرضى رغبتها في الخضوع، عليه أيضا أن يرضي رغبتها في السيطرة. إن زعيم الجبهة العمالية في عهد (هتلر) يقول:

«نود أن يمتلكوا إرادة القائد، وأن يكونوا سادة، وبكلمة مختصرة، أن يحكموا. سنعلم هؤلاء الرجال ركوب الخيل ..حتى نخلق فيهم شعور السيطرة المطلقة على كل كائن حي..».

ولا يحاول (هتلر) أن يخفي ما يشعر به من احتقار للشعوب المتخلفة، يقول:

«إن بعض الفقراء الآسيويين، او أمثالهم ممن لا يهمني أمرهم قط، بعض الهنود الحقيقيين، المكافحين من أجل الحرية، كانوا يجوبون أوروبا هادفين تجنيد بعض الأذكياء لتبني الرأي القائل إن الإمبراطورية البريطانية على حافة الإنهيار في الهند، التي

تُسمَّى درة التاج البريطاني. إن المتمردين الهنود لن يحققوا شيئا من هذا... إذ يستحيل أن تستطيع جبهة من الكسحاء أن تعصف بدولة قوية ...إنني، لعلمي الأكيد بإنحطاطهم العرقي، لن أربط مصير أمتي بمصير من يسمون أنفسهم بالشعوب المضطهدة».

و(هتلر) ذاته كان يعتقد أنه خاضع لقوة عليا تأمره وتسيِّره إلى الأهداف التي نذر نفسه لتحقيقها، فهو يقول، في (كفاحي):

«إن المهمة الملقاة على عاتق الأمة الألمانية هي إرادة الرب».

الخروج من العزلة

لقد أصبحت كلمة ديموقراطية في أذهان الكثيرين مرادفة لكلمة فردية، وأصبح المجتمع الفردي هو ذاك المجتمع الذي يتمتع فيه الفرد بحرية كبيرة في أن يعبر عن نفسه، وفي أن يختار الطريق الذي يتلاءم مع طبيعته. ولكن لاشيء ينقص مجتمعنا كما تنقصه الحرية.

إن الإنسان يشعر دوماً بوضاعته وعجزه، فهو يواجه بالعمارات الهائلة، والمنظمات السياسية الضخمة، والقوة الجبارة التي تستطيع أن تفني الآلاف في رمشة عين، وعشرات المظاهر التي تبدو له أنها أهم من أي انسان بالذات ..إن المجتمع يمتص منه كل طاقة على التفكير وكل شعور بالكبرياء ..إنه، بدلا من أن يعطيه منهجا للتفكير، يفرض عليه ركاما هائلا من الحقائق، يسحقه ويجعله في حيرة ويأس من أن يصدر حكما على أي شيء ..إنه يُذَكرً كل يوم أن الحقائق نسبية، وأن لا فائدة من البحث والوصول إلى نتيجة لأنها ستكون

صحيحة بالنسبة له فقط ... إن أية محاولة لإبداء الرأي مضحكة وضارة؛ فهنالك المتخصصون وعليه إن أراد أن يحكم على أي مظهر من مظاهر الحياة، أن ينتظر حتى يفرغ من دراسة الموضوع من جميع نواحيه، حيث لكل فرع، بل لكل جزء من فرع، إختصاصيون يفنون أعمارهم لإتقان هذا الجزء، فكيف للإنسان العادي البسيط أن يصدر حكما، أو حتى أن يجد في نفسه الثقة للحظة واحدة لان يفكر بإصدار حكم؟

ويعود هذا الإنسان ليدير جهاز الراديو، فيسمع المذيع بصوته الآمر القوي يذكر أخباراً عن فيضانات ومذابح راح ضحيتها مئات الألوف، وعن طبق طائر، وعن مزايا الصابون المعطر، ورجال الملايين الذين وصلوا إلى ملايينهم لانهم يدخنون أحد أصناف السجاير ..وكل ذلك بالصوت الآمر نفسه، المليء بالثقة .وفي الشارع يواجه بإعلانات ضخمة عن مسرحية، وعن الكوكاكولا، وعن كتاب عن الصواريخ يشيد بجمال حسناوات المريخ..

ويقنعه العليمون ببواطن الأمور أن الإنسان المتحضر هو ذاك الذي يفكر بدون انفعال. يُقال إن التفكير عملية باردة كمجموعة أرقام. وتقوم فلسفات كاملة ينشرها فلاسفة ينوعون بعدد ضخم من الجوائز الرسمية تحت إسم الوضعية والتجريبية وغيرها من الأسماء لتأكيد هذه الفكرة ولتأكيد رأي آخر اكثر خطورة وضررا، وهو أن كل الأشياء مجموعة ظواهر متفرقة لارابط بينها، ولاعلاقة ... إن الذين يفكرون وينفعلون بأفكارهم هم مثيرو الفتن... وهكذا يبدو المفكرون الذين غيروا وجه التاريخ، والذين كانوا يتحمسون لأفكارهم حتى التضحية بأنفسهم، يبدو (سقراط) و(جاليلو) و(لافوازييه) و(روسو) و(فولتير) و (توماس بين) مجرد أناس ذوي ذقون طويلة ومضحكين .. إن الحماس والإنفعال- يقول الحكماء- هما طابع الافلام المثيرة، وموسيقى

الجاز، والأغاني السخيفة..

ولا تكتفي المدنية الحديثة بأن تملأ الإنسان بكل هذه الروائع، فهي تضع له المثال الذي عليه أن يحتذيه..إنسان يحركه الشعور بخطيئة غامضة، يندفع ليل نهار باحثا عن النجاح .. يدفعه القلق والخوف من غضب المجتمع عليه، والشعور بالوحدة، وإنهاك داخلي..

إن إنسانا تخلقه هذه الحضارة، هو الإنسان المتكيف والمحدد إجتماعيا وحسب، إنساناً لم يتفاعل مع المجتمع بل جعل من ذاته معرضا لجميع القيم الإجتماعية بدون نقاش، إن مثل هذا الإنسان، وإنْ يكن حيا بيولوجيا، يعتبر ميتا عقليا وانفعاليا.

ولكن، هل يعني هذا أن كل تطور زائف؟ وأن الحل هو مـــا ينادي به رجعيون أمثال (ت.س.اليوت)، وهو الرجوع إلى حياة القرون الوسطى وإلى سلطان الكنيسة الكاثوليكية؟ هل هي الخطيئة الأصلية التي لازمت آدم وحواء منذ أكلا من شجرة معرفة الخير والشر، فاكتشفا فجأة العناء والعذاب والآلام والصراع الذي يرافق المعرفة والحرية؟ إن التوراة تقول لنا إن باب الجنة قد أغلق دوننا، كما أن «الكروبيم» هو «السيف ذا اللهيب» لهيب يتقلب لحراسة طريق الجنة حتى يمنع الإنسان من العودة.

وليست إمكانية الرجوع إلى حياة القرون الوسطى أمراً مستحيلاً وحسب، ولكنها ضارة ايضا، فالتحرر من قيود الحياة الإقطاعية، والتخلص من العلاقات الأولية التي كانت تغل حرية الإنسان هما خطوة ذات أهمية بالغة. وما علينا إلا ان نخطو الخطوة الأخرى وهي تحقيق المعنى الإيجابي للحرية.

إن الخطوط العريضة لهذا الحل، في المجال الإقتصادي، تتمثل في التخطيط والتوجه الإقتصادي، حيث تصبح القوى الإقتصادية وبالتالي القوى الإجتماعية، خاضعة لسيطرة الإنسان ومفهومة له تماما. إن هذا ينقل معركة الإنسان من مرحلة التخبط والضياع داخل صراع إجتماعي لا مبرر له، إلى مستوى معركة الإنسان ضد الطبيعة مباشرة.

إن فهم العالم وقوانينه في المستوى الأول للمعركة، يقود إلى الثورة. ولهذا السبب يجهد فلاسفة المجتمع الحديث لتمييع وعي الإنسان بالعالم، وإن الإنفعال الذي يرافق الفكرة يقود الإنسان إلى تحقيق هذه الفكرة في العالم الخارجي، إننا ننتقل بالإنسان من مرحلة المتحرر الى مرحلة الثوري، ونعيد انتماءه إلى العالم وللآخرين.

إن العفوية تصبح طابع فعل الإنسان الجديد، تقوم به الشخصية ككل متكامل حيث لاتفصل بين الإنفعال والتفكير. ويمكن أن نضرب لذلك مثالا بالعمل الفني الممتاز، حيث يلتحم الفكر والإنفعال والحدث في كل عضوي موحد. إن الفعل لا يعود محددا بقيم النجاح الإجتماعي والتفوق على الآخرين، ولا يعود دافعه الخوف من الوحدة، أو عدم الإطمئنان للمستقبل. إن الفرد يصبح هو ذاته، وينتقل من مرحلة التاجر المضارب إلى مرحلة الإنسان.

ولكن، قد يعترض البعض بأن مثل هذا المجتمع سوف يكون طابعه الفوضى. الواقع أن العكس هو الصحيح. إن الفوضى التي تعم المجتمع الحديث، هي نتاج الفوضى الإقتصادية والرغبة في التحطيم، وحب السيطرة، التي تنبع كلها من جذر واحد، وهو رغبة الإنسان في الربح، التي أخذت مكان هدف آخر هو أن نعيش حياتنا بعمق وسعة.

الإنسان العربي في المأزق

إن التخطيطات السالفة لا تنطبق على مجتمعنا العربي تماما، بسبب اختلاف المرحلة التي يمر بها العالم العربي، وبسبب اختلاف الظروف التي تواجهه. فالمجتمع العربي ماتزال تسيطر عليه - بعامة - العلاقات الإقطاعية التي نمت في داخلها بعض علاقات وأشكال الصناعة المتقدمة، التي غالبا ما تنمو وتتأكد خلال صراعها مع العلاقات الإقطاعية، ولقد استطاعت أن تحقق انتصارات هامة من مظاهرها: النمو السريع للمدن في العالم العربي والتحول التدريجي الذي طرأ على أسلوب إستغلال الأرض؛ من المحاصصة إلى العمل المأجور.

إلا أن الأسلوب الذي يتم به هذا التغير يجعل الإنسان داخل هذا المجتمع متوتراً وخائفا. إن الشباب الذين يغادرون القرية ليصبحوا طلبة، أو عمالا، أو موظفين صغارا، يواجهون بعالم يرفضهم، ويخلق لديهم إحساسا مريرا بالغربة. ويشعرون دوما بأنهم مهددون. وبكلمة مختصرة، إنهم يواجهون عالما قد تخلص من جميع العلاقات الأبوية والأولية التي كانت تحكم قريتهم.

وقد وضعت حلول كثيرة لمعالجة هذا الموقف. ولكن، حتى إلى وقت قريب، كان أكثر هذه الحلول شيوعا هو الدعوة للرجوع إلى العلاقات الأولية. فخلقَتْ منظمات ضخمة ذات طابع ديني متطرف،لاقت إقبالا منقطع النظير، يؤكد هذه الدعوة للرجوع إلى علاقات الأبوية. والحق أن سبب الإنتشار السريع لهذه الدعوة لم يكن غربة الإنسان في المدينة وحسب، وإنما هنالك سبب يفوقه أهمية وخطورة وهو أنه، حتى الآن، ما يزال طابع الأفكار السائدة هو طابع أفكار المجتمع الإقطاعي.

ولتأكيد هذه الفكرة سأضرب مثلا مطولا بعض الشيء.

في كل يوم تتلقى معظم المجلات في العالم العربي، وغيرها من وسائل النشر،مئات الرسائل التي تحمل هموما ومشاكل شخصية وتطالب بالحل. ولو أننا ألقينا نظرة على الحلول التي تذاع لتأكدت لدينا هذه الفكرة.

فمثلا، هذه مشكلة لا تكاد تخلو منها مجلة: فتاة تحب شخصا أسلمت له نفسها في لحظة ضعف وهو لا يعتزم الزواج أو يؤجل هذا الزواج بسبب ظروف معينة.. فما هو الحل؟ سأختار بعض الحلول من عدد من المجلات: فهذه مجلة تعتذر لعدم احتواء قاموس اللغة على نعوت كافية لتصف مدى انحطاط هذه الفتاة.. وعلى كل حال فالذنب ذنبها... وترد مجلة أخرى: إنها تستنكر انتماء هذه الفتاة إلى بنات حواء الطاهرات الذيول الخ... وتُجمع هذه المجلات على أن إخلاص الفتى - وهو غالبا ما يطلق عليه اسم الذئب - مرهون بالذهاب إلى والد الفتاة، وعصر يديه طالبا القرب. أي أن هذه المجلات ترى أن الطريق إلى علاقة بين الفتى والفتاة يجب أن تمر أولا خلال الأب - ونحمد الله لجهل هؤلاء السادة والسيدات، إذ هم لا يعلمون أن هنالك مجتمعات ليست طريق الأب فيها سهلة يسيرة إلى هذا الحد، ففيها على طالب القرب، قبل أن يتوجه للأب، أن يحمل على رأس رمحه رؤوس عدد من الرجال والأسود والنمور. وعندما يطرح الشاب مشكلة قلقه من عالم غير مفهوم وغير حنون، ينصح بأن ينضم إلى إحدى الجمعيات الخيرية وأن يشد على وجهه ابتسامة لكل من يلقاه. فهذا شاب قد طرح المشكلة التالية: إنه يحس أن العلاقات الإنسانية أصبحت مجرد علاقات تبادل، وأن مدى الإحترام والحب الذي يناله الإنسان مرهون بالمركز والجاه والقدرة. وأن الإبتسامة لها دلالتها النفعية قبل أن يكون لها دلالتها الإنسانية... ترى بماذا كوفىء هذا الشاب

على حساسيته وفهمه الممتاز للعلاقات الإجتماعية؟ كان الرد بأن ليس عليه إلا أن يتخطى عتبة أحد النوادي حتى يفتح الله عليه، ويزيل ما بنفسه من الوساوس والأوهام.

وعندما يختار الشاب فتاة أقل منه في المركز الإجتماعي، وخلافا لرغبة الوالدين، فهنا الطامة الكبرى. فما عليه إلا أن يفيق من نشوة فسوقه لينال جزاء فعلته النكراء.

وتتساءل إحدى المجلات، باستمرار: كيف تعرفت به؟ وأي جنون دفعك الى الخلوة به؟ ألم تعرفي بعد قسوة الذئاب البشرية؟ وتبدو المسألة كأنه من المستحيل أن تتعرف فتاة على فتى في مجتمعنا وأن تخلو به. وكأن حدوث ذلك أمر مخالف لكل نواميس الطبيعة. وإذا عزم اثنان من دينين مختلفين على الزواج فينصحان بأن السكرة ستذهب غدا وتأتي الفكرة، أو شيء كهذا!

إن أخطر ما في المسألة أن يكون طالبو النصح هؤلاء ممن تنقصهم روح الفكاهة، فيحملون كل ما يقال على محمل الجد، وهم لا يدركون أن معظم هؤلاء الذين يسدون لهم النصح هم أحرى الناس بملء عشرات الصفحات من الشكاوى من جور الزمان ومصائب الدهر.

هذه عينات قليلة، وهي، في رأيي، ذات دلالة على نمط الأفكار السائدة في مجتمعنا. ونحن بالطبع لانستطيع أن نناقشها بمعزل عن الظروف الإجتماعية. فالتصنيع، والمدن الكبيرة تتيح للجنسين فرصا كبيرة للتلاقي والتعارف، وتفرض علاقات معينة بين الجنسين، فعندما نحاول أن نتجاهل هذه الحقيقة، ونصّر على أن العلاقات ذات الطابع الإنفصالي هي التي يجب أن تسود بين الجنسين، فإما أن يؤدي ذلك إلى تجاهل هذه الأفكار كلية، أو إلى

أن يحيا الإنسان حياتين مختلفتين. فمثلا، الفتاة تمثل دور الخجل والبراءة في الظاهر، وتخفي، من ناحية أخرى، علاقاتها التي لا يرضى عنها المجتمع، والتي لا تستطيع تحقيقها من خلال مجال إجتماعي معترف به. ومن الواضح أن شخصية تعيش مثل هذا الإنفصال لا يمكن أن تكون منتجة ومفيدة. إننا عندما تمنع هذه الفتاة من ممارسة حريتها فنحن نسلبها احترامها لنفسها واحترامها لكل قيمة إجتماعية. إننا نخلق زوجات يخن أزواجهن، ونساء ضيقات الأفق ومتعبات نفسيا. وهكذا، فإن دور الأفكار هنا هو دور معكوس، لايعجل بتحطيم العلاقات الإقطاعية، ولكنه يؤكدها. ولايساعد على تطوير مجتمعنا ولكنه يشده إلى الوراء.

إن ما تقدم يطرح مسألة في غاية الأهمية، وهي: ما هو موقفنا من تراثنا الإجتماعي؟ هناك فكرة شائعة ـ للأسف ـ وهي أننا، مادمنا امتدادا لأجيال سبقتنا لها تراث وثقافة معينة، فإن علينا أن نحافظ على ذلك ونتبناه. ويضيفون، في العادة، كلمات لا يعنونها كأنْ نحافظ على الجوانب المتقدمة في تراثنا، ونأخذها لنا مثالا نحتذيه. وعندما ينسحب هذا الرأي على التطبيق، ترى أنه يقتصر على إحياء ذكرى بعض الأدباء العرب، وذكر أمجاد الخلافة العباسية، مما يدل دلالة قاطعة على أن هؤلاء الناس لا يدركون معنى التراث ولاسبل تطويره.

وسأضرب مثالا لمشكلة في تراثنا تواجهنا. إن الذين نشأوا في بيئة الفلاحين أو اختلطوا بهم الإختلاط الكافي، يدركون الحقيقة التالية جيدا وهي: إيمان الفلاح المطلق بالقدر، وبعدم جدوى مقاومة أية سلطة تبدو له أنها ذات طابع حتمي. ويأخذ هذا الاعتقاد في نفسه طابعا دينيا.

هذه بالطبع ظاهرة مبررة في ظروف الفلاح نفسه، فهو يعتمد في زراعة

أرضه على المطر الذي قد يجيء وقد لا يجيء، وحياته تنتهي لإسباب لا يعرفها، وهو غالبا ما يرجعها إلى أسباب خلقية، وهو يرى من الحكومة ذلك الجانب الذي يرغمه على دفع الضرائب، ويسوقه إلى السجن بسبب قوانين لا يفهمها. كما أن جميع ثوراته كانت تمنى بالفشل. وهكذا يبدو العالم له وكأنه مفروض عليه ولا حيلة له فيه.

وعندما ينتقل هذا الفلاح إلى المدينة كعامل أو كموظف صغير، فهو لا ينسى هذا الجانب من تراثه، ففي أماكن كثيرة من العالم العربي أتيحت لي زيارتها، كنت أشاهد السيارات تعلق على واجهاتها تمائم وحجبا وخرزا أزرق، كما تكتب عليها شعارات كالتالية: وما توكلي إلاعلى الله، او، سيري فعين الله ترعاك، عين الحسود فيها عود، يارضا الوالدين... الخ...

إنني سأطرح هنا خطوطا عريضة، تشكل، في رأيي، الأساس لتطوير مجتمعنا ولمعالجة مشكلة التراث:

١ - إن الملاحظ أن المنظمات ذات الطابع الديني المتطرف التي كانت تقوم في العالم الغربي، والتي كان تنظيمها يقوم على إذابة كل أثر للحرية الفردية وخلق علاقات أبوية تشبه الى حد كبير العلاقات الأبوية التي كانت سائدة في القرية، كانت تتلاشى بسرعة عجيبة بمجرد أن تواجهها أزمة من الأزمات. إن دلالة هذا هي إستحالة الرجوع إلى العلاقات الأولية التي كانت تنظم حياة القرية فيما مضى. يضاف إلى ذلك أن محاولة الرجوع إلى تلك العلاقات، فيها قضاء على الحرية الفردية وتعطيل لكل القدرات الإنسانية المبدعة، ولكل ما حققناه وضحينا في سبيله من مكاسب. إن تأكيد هذه العلاقات من خلال المجالات الإقتصادية والسياسية والإجتماعية يعني تعميق

الإستغلال الإقتصادي، والرجعية السياسية، والتأخر الإجتماعي؛

٢ ـ التصنيع لكل المرافق وأدوات الإنتاج ووسائله يشكل العامل الأساسي للقضاء على هذه العلاقات «الأبوية الاقطاعية»، ولخلق مجتمع جديد متقدم. ولكن هذه الخطوة، إذا اقتصر عليها، ستصبح عديمة الجدوى لأنها ستؤدي في النهاية إلى خلق إنسان مفرغ، ضائع، هدف لكل دعاية رجعية تسوقه وتتحكم فيه. إن إنسانا متحررا من العلاقات الإقطاعية والأبوية، يفتقد في الوقت ذاته الإطمئنان على مستقبله، معطل الطاقات والقوى، يفتقد حريته، والفرص لتحقيق طاقاته الحسية والإنفعالاية، خلال إطاره الإجتماعي هو اسوأ نتاج لأي مجتمع، إنه إنسان من الناحية البيولوجية وحسب؛

٣ ـ إن هذا يستلزم خطوة ملازمة لعملية التصنيع، وهي تنظيم اقتصاد المجتمع بشكل يتيح للأكثرية من الناس أن تشارك في الثروات الإقتصادية والثقافية للمجتمع. كما تتيح له السيطرة على هذا المجتمع، وتوجيهه، حتى يصبح مفهوما وخاضعا لإرادته ومصلحته.

* (الآداب) اللبنانية، العدد ٢ لسنة ١٩٦٠.

الفصل ٢

الحاجة إلى فلسفة

إنها لمشلكة عويصة تلك التي نواجهها، وهي تُطرح باستمرار على المستويين الفكري والعملي، إننا بحاجة ملحة وحاسمة إلى نظرية فلسفية عربية شاملة تعبر عن المرحلة التي نمر بها، وتكون في الوقت ذاته منهجا يضيء لنا الطريق الذي نسلكه.

وإذا حاولنا أن نلقي نظرة على الجهود المبذولة في هذا السبيل، نجد أنها ـ في الغالب ـ تتميز بخصائص خطيرة تنبغي مناقشتها.

إن الخاصية الأولى التي تفاجئنا، هي أن هنالك إلحاحاً شديدا على استبعاد كل الأفكار التي أنتجتها تجارب وخبرات الشعوب والمفكرين الآخرين، بدعوى أنها أفكار مستوردة، ولدتْ في بيئة غير بيئتنا، وتستوحي قيما ومثلا تختلف عن قيمنا ومثلنا، وأن على أرضنا نفسها أن تلد أفكارنا الخاصة بنا.

ولا يقف دعاة هذا الرأي عند هذا الحد، وإلا لهانت المشكلة، إذ يرافق هذا إحساس آخر يتمثل في أن كل ما هو غريب معاد لنا، علينا أن ندحضه ونبرهن على خطئه. إن مثل هذا الرأي يردَّد في كل حين، حتى أصبح النموذج المحبب الذي يلاقي حماسا هو ذلك الأديب أو المفكر الغريب الضائع في أرضه، والذي يرفض اعتناق كل فكرة تتخذ سبيلها إلى التطبيق، وطابع موقفه هو المغامرة أو البطولة الفردية التي لا تلتزم منهجا علميا.

وهكذا، تتحطم جميع المذاهب والفلسفات بأسلوب ساذج ـ بل الحق إنه مغرق في السذاجة ـ وهو تمزيق كل نظرية بأسلحة معارضيها بدون أن نضيف أي شيء من عندنا. بعد هذا نأخذ في إضفاء صفات خارقة على كل ما نقوم به، وفي التهوين من شأن الآخرين، معطين منجزاتنا أبعادا غير معقولة.

إن هذا يأخذ طابعا كاريكاتيرياً عند أساتذة الجامعات الذين ينشرون بحوثهم مرفقة بصور يبدون فيها شديدي الوقار والإعتداد، اذ يوردون جميع النظريات ملخصة عن الكتب المدرسية الشائعة ـ وغالبا ما يكون العرض خاطئا ـ ثم يرددون اعتراضات أكاديمية تقال في جميع المناسبات، وينتهون إلى لازمة معروفة تشير إلى أن كل شيء على ما يرام.

ولكن علينا أن نبتعد عن هؤلاء حتى نصل إلى شيء من الجد.

المشكلة، باختصار، هي أن المقدمات الصحيحة الداعية إلى خلق فلسفة خاصة بنا، تتوه منا عندما نصر على إنكار كل فلسفة.

ما الخطأ الأساسي – الذي نعتقده – في هذه النظرة ؟ الخطأ الأساسي هو عدم اعتبار القانون الإنساني قانونا عالميا، وأن هنالك بالتالي عددا من

الصفات والخصائص الأساسية التي تميز الإنسان في جميع العصور والمجتمعات، وأن الذي يختلف هو تطبيقات هذا القانون. فغليان الماء على درجة المائة، هو قانون علمي معترف به، ولكننا عند التطبيق نجد أنه يغلي بدرجة خمسين على جبال الهملايا و ١١٠ في البحر الميت مثلا، نظرا لاختلاف الضغط.

وعلى الأساس نفسه نستطيع أن نقول إن هنالك قوانين للمجتمعات البشرية وللإنسان، يصعب - لا يستحيل - ضبطها نظرا لصعوبة دراسة الشخصية الإنسانية ولعدم تحددها. إن علم الإجتماع والبيولوجيا والفزيولوجيا، وعلم النفس والتاريخ والأنتروبولوجيا وغيرها،علوم لها قوانين موضوعية، وهي تتسع وتصبح أكثر دقة وتحددا يوما بعد يوم. إن وجود الكثير من الأخطاء أو من التطبيقات الخاطئة لها لا يعني مطلقا أن علينا أن نهملها ونبدأ من جديد، بل إن هذا يعني أن علينا أن نبذل جهودا أشد إخلاصا وأوسع مدى لضبطها. وهذه العلوم جميعا تفترض عددا من الصفات الثابتة في الإنسان والتي تسعى إلى استكشافها.

إن هذا يعني أيضا أن قوانين جميع المجتمعات هي قوانيننا في بعض جوانبها. هنالك بعض الإعتراضات المعروفة على هذا الرأي الذي نعتقد أن الرد عليه يزيد هذه المشكلة وضوحا، مستبعدين النظريات العرقية لأننا نرى أنها لا تستأهل حتى الرد.

أولاً - إن القانون الإنساني في كل مجتمع يعبر عن مفهوم الطبقة السائدة، وقد أوجدته تلك الطبقة ليخدم مصالحها. ولذا فلا يمكن أن يكون قانونا موضوعيا.

ويعتبر (فرويد) مثالا كلاسيكيا على ذلك، إذ يعتقد أن الإنسان يدخل العالم حاملا معه غرائز تبحث عن الإشباع، وخير المجتمعات وأكثرها صحة وحيوية هو ذاك الذي يسمح بأقصى حد من تبادل الغرائز «كغريزة الجنس والعدوان الخ..» وإزالة كل القيود عنها.

إن هذه النظرية هي نفس نظرية الإقتصاد الحر، مطبّقة في مجال علم النفس. فالبورجوازية كانت تعتقد أن المجتمع المثالي هو ذاك الذي يمنح الحد الأقصى لحرية مرور التجارة وحرية العمل وحرية التبادل.

وقد رأى (فرويد) أن تقييد حرية التعبير عن الغرائز، سيؤدي إلى خلق العقد النفسية، كما أن البورجوازية تعتقد أن القيود على حرية التبادل ستؤدي الى الفقر والإستعباد.

إن هذا الإعتراض موجّه إلى الجانب السلبي في نظرية (فرويد) وفي الإقتصاد الحر، إذ أن ذلك لا يمنع كون (فرويد) قد قدم نتائج إيجابية في علم النفس، كمفهوم اللاوعي والتداعي والتحليل النفسي.. الخ. كما أن هجومنا على الإقتصاد الحر موجه إلى تأكيده على عامل الربح والمضاربة اللذين يؤديان إلى الحرب والإستعمار لا إلى نتائجه الإيجابية، مثل الإكتشافات العلمية (البخار والكهرباء والذرة)، وتأكيده على الحرية الإنسانية، والديموقراطية الخ.. لأننا ما نزال نستفيد من منجزات (فرويد) الإيجابية، كما نستفيد من منجزات الإقتصاد الحر.

إن هذا الاعتراض ليس إلا اعتراضا ناتجا عن عدم فهم الأسلوب الذي يتطور فيه القانون الانساني حتى يصبح أكثر موضوعية. عندما تقدم طبقة ما مفهوماً للعالم فهي ترتكز على حقيقة موضوعية تماما؛ إنها تود أن

تسيطر على الطبيعة من خلال فهم قوانينها وحركتها، وإن ذلك يستلزم إزالة جميع القيود التي تقف في سبيل هذا الفهم، ولكن مصلحتها تمنعها من أن تكون موضوعية تماما لأنها تصبح، مع مضي الزمن، هي نفسها عقبة في سبيل الفهم الموضوعي للعالم. انها تكون موضوعية وإيجابية بالنسبة للقوى الرجعية، (وهذا الموقف هو هبتها للحضارة)، ولكنها تصبح سلبية وغير موضوعية بالنسبة للقوى الجديدة الأكثر تقدما منها. ثم تأتي القوى الأكثر تقدما مؤسسة نظرتها على النتائج الإيجابية للطبقة التي تقف في سبيل التطور، لتضع مفهوما للعالم أكثر موضوعية وشمولا. معنى هذا كله أن الأفكار لا تتطور في خط مستقيم، ولكنها تنمو خلال صراع الأضداد.

ثانياً ـ أن لكل أمة من الأمم خصائصها المميزة من تراثها ومن ظروفها الخاصة بها، ومن المرحلة الحضارية التي تمر فيها، وأن ما يصلح لأمة ما لا يصلح لأخرى.

إن هذا الإعتراض مرده إلى عدم التمييز بين النواحي السلبية والإيجابية في تطبيق القانون. ولتوضيح هذه المشكلة نورد موقف (لينين) من هذه القضية. عندما طبق (ماركس) فلسفته المادية الديالكتيكية على ظروف عصره، استنتج أن الثورة الإشتراكية ستقوم في أوروبا كلها دفعة واحدة. ولكن ما تنبأ به (ماركس) لم يتحقق نظرا لنشوء ظروف لم تكن قد وجدت في عصره. فهل اكتفى (لينين) برفض رأي (ماركس) لأن أحد تطبيقاته لم يعد صحيحا؟

لقد رأى (لينين) ان رأي (ماركس) ما زال صحيحا، ولكن تطبيقه

بالأسلوب الذي افترضه (ماركس) غير صحيح. أي أنه من المنطقي والحتمي أن تسيطر الطبقة المنتجة على أدوات الإنتاج ولكن رفض الجانب السلبي من هذه النظرية، هو هنا الجانب الموقوت والمرهون بظروف الدول الرأسمالية المتقدمة. وطبق «لينين» جوانب نظرية «ماركس» الإيجابية على روسيا.

بالطبع، لسنا هنا في مجال الحكم على الأخطاء التي حدثت، وعلى بعض التطورات المؤسفة التي تلت، فهذا حديث يطول، وقد اعترف به أصحابه، إن معنى الخلق والإبداع تحدد هنا بفهم الجانب الإيجابي من فلسفة (ماركس) والإفادة منه، ورفض الجانب السلبي والموقوت.

ولنأخذ مثالا آخر، هو مثال الدول التي تحررت حديثا من الإستعمار وأخذت تبني الإشتراكية بأسلوبها الخاص. لقد تبنت الجانب الإيجابي من موقف البورجوازية وانطلقت منه لبناء نظامها، ورفضت الجانب السلبي. إن البورجوازية في البلدان التي تخضع للسيطرة الإستعمارية، تكافح ضد الإستعمار لأنه يمنعها من النمو ويغرق السوق ببضائعه. ولكنها تعادي الحركة الشعبية لأنها تهددها، وكثيرا ما يبلغ خوفها من الشعب أن تتحالف مع الإستعمار والإقطاع، راضية بنصيب تافه من الأرباح يقدم على شكل رشوة لشرائها. لقد تبنت الدول التي تبني الإشتراكية موقف البورجوازية في كفاحها ضد الإستعمار وفي سبيل النمو الذاتي، وطرحت بدلاً عن النمو الإقتصادي لصالح البورجوازية فكرة النمو الإقتصادي لصالح الشعب - ممثلا في القطاع العام - فأزالت التعارض بينها وبين الحركة الشعبية، كما استبدلت بفكرة التحالف مع الإستعمار، فكرة التعاون مع الدول

المستعمرة، على أساس الوقوف معها على قدم المساواة. أما الإقطاع فقد أزيل كقوة إقتصادية، وبالتالي كقوة سياسية، دون هوادة - وإن اعتبر البعض أن بعض مثالياته ما تزال صالحة. وهذا، في رأيي، أمر مؤسف للغاية.

ثالثا - أن علم النفس وعلم الإجتماع أثبتا بشكل قاطع خطأ نظرة المادية الميكانيكية التي كانت ترى أن الإنسان هو مجرد توليفة من عدد من الغرائز والقوى النفسية. والنظرة العلمية الصحيحة للإنسان ترى فيه وحدة متكاملة في مواجهته للعالم، وفي سلوكه. ولذا، فاعتبار أن هنالك خصائص ثابتة في الإنسان هو أمر خاطئ.

والرد على هذا الإعتراض أن خطأ المادية الميكانيكية أنها اعتبرت الإنسان مكونا من أجزاء منفصلة متجاورة تنبع من حاجاته الجسدية. أما الخصائص الخالدة والثابتة في الإنسان، والتي نراها، فهي تنبع من موقعه في العالم. وسنحاول هنا أن نورد باقتضاب شديد تحليل (إريك فروم) لهذا الموقف في كتابيه (الإنسان لذاته) و (المجتمع السليم).

في المستوى الحيواني من الحياة، تنحصر المطالب في احتياجات الحيوان الفزيولوجية: الجوع والعطش والجنس. وقد زودته الطبيعة بغرائز وأنماط سلوكية تساعده في سد احتياجاته والمحافظة على بقائه. وهو، في هذا، جزء من الطبيعة، يخضع لقوانينها ولايستطيع تخطيها. إن الوجود الحيواني هو التلاؤم المثالي مع الطبيعة.

وفي نقطة معينة، من تاريخ التطور، حدث أمر فريد وهام، يمكننا أن نقارنه بنشوء المادة في الكون أو بظهور الحياة للمرة الأولى. لقد أصبح الكائن

الحي يواجه حرية مرعبة. لم تعد الغرائز هي العامل الأساسي في تحديد أفعاله، كما أن السلوك الغريزي الذي يؤدي إلى التلاؤم مع الطبيعة، قد فقد طابعه الجبري، وفقد حتميته. تلك هي اللحظة التي بدأت فيها الحياة تعي نفسها .ولد الإنسان ، وقد كشف له هذا الموقف الجديد عن معنى وجوده. إنه جزء من الطبيعة يخضع لقوانينها ولكنه غريب عنها، مبعد وضائع، ونهايته هي الموت. إن وعيه يدرك هذه الحقيقة، ولكن جسده يرفضها.

عبرت التوراة عن هذه اللحظة بخروج الإنسان من الجنة. لقد أكل الإنسان من ثمار شَجرة معرفة الخير والشر، فكان جزاؤه العذاب والكدح والموت. لقد نظر إليه الرب وقال لنفسه: «هاهو الإنسان أصبح كواحد منا يعرف الخير والشر» وما عليه إلا أن يأكل من ثمار شجرة الحياة حتى يصبح خالدا كالإله ذاته. إن الحياة الأبدية هي حلم الإنسان الخالد؛ إذ بها يخرج نهائيا من الطبيعة ولايخضع لقوانينها التي تؤدي به الى الموت.

إن هذا الموقف قد خلق رغبتين متعارضتين في داخل النفس الإنسانية، كلٌ منهما تهدف إلى حل هذا الموقف؛ الرغبة الأولى هي العودة إلى الطبيعة كجزء منها، وهو ما عبرت عنه التوراة بالعودة إلى جنة عدن. إنه بهذا يقضي على الوعي الطارئ الذي خلق هذا الموقف المرعب. ولكن تحقيق ذلك كليا معناه الجنون، وقد يأخذ أشكالا أقل حدة كالرغبة في العودة إلى الرحم، وخلق مجتمع يفقد فيه الإنسان وعيه بذاته وبفرديته الخ..

الرغبة الثانية هي الإنفصال نهائيا عن الطبيعة، من خلال أنسنة الطبيعة وإخضاعها والسيطرة على قوانينها. فما هي الإحتياجات والأشواق التي تنتج عن الموقف الإنساني وعن الرغبة الإنسانية في النمو والنضوج؟

١ ـ الإتحاد مع الآخرين، وذلك يتم بثلاث وسائل: الماسوكية، أو الرغبة العنيفة في الخضوع لشخص أقوى، وبهذا يقضي على الإحساس بالوحدة والغربة. والوسيلة الثانية هي السادية وهي ملء الفراغ الداخلي والقضاء على الإحساس بالوحدة من خلال السيطرة على الآخرين سيطرة كاملة مطلقة. ولكن خطأ هاتين الوسيلتين أنهما لاتعطيان، أبدا، إحساسا حقيقيا بالاتحاد مع الآخرين. الوسيلة الثالثة هي الحب، والذي يعرفه (فروم) أنه اتحاد مع إنسان آخر أو مع العالم بشكل يدع للمحب أن يحس بذاتيته وتفرده في الوقت نفسه الذي يتحد فيه مع الآخر، وهو بهذا يحرر جميع طاقاته الخلاقة.

٢ ـ رغبة الإنسان الملحة في تخطي وضعه، وهذا يتم بأسلوبين: الرغبة في التدمير، فعندما أدمر الواقع أكون قد تخطيته. والأسلوب الثاني من خلال الإبداع والخلق.

٣ ـ الإنتماء، وهو تعبير عن حاجة الإنسان للحب (الحب غير المشروط الذي تمنحه الأم لأولادها)، وحاجته لأن ينال قبولا لدى الآخرين (الآخرون هنا هم صورة للأب الذي تتمثل سلطته في قبول الإبن الذي يحقق المفهوم الأبوي للنجاح واستبعاد الإبن الفاشل).

٤ ـ الشعور بهويته. وقد بينا أن إحساس الإنسان بانفصاله عن الطبيعة هو نقطة التحول في تاريخ تطوره الطويل من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة الإنسانية.

٥ ـ الحاجة الإنسانية لتكوين صورة عن العالم من خلال فهم العالم

بواسطة العقل.

إننا نستطيع إستكشاف مثل هذه الأشواق والرغبات الإنسانية من خلال استرجاع المبادئ الأساسية للديانات العظمى والفلسفات والأدب العظيم منذ عهد الميثولوجيا حتى زمننا الحالي. فلو أخذنا أحد المظاهر التي اشتركت فيها جميع الديانات كمثال ـ إذ ان التفصيل مستحيل في هذا المجال ـ وهو تحطيم الأوثان، إحراق موسى للعجل الذهبي، محاربة المسيحية لطقوس التطهر، تحطيم الإسلام للأوثان ـ لوجدناها جميعا تصدر عن منطق واحد؛ أن هذه الأوثان من صنع أيدي البشر فهم قد نحتوها بأيديهم وأضفوا عليها قوى لا توجد فيها ثم عبدوها. ولأن ما تصنعه يد الإنسان يجب أن يخضع له، ولأن القوى التي يطلقها ويفجرها يجب أن تخدمه لا أن تغلّه، فيجب تحطيم الأوثان. لقد عبر المسيح عن ذلك بقوله: «إن السبت خلق للإنسان ليستريح فيه لا الإنسان للسبت».

كما أن الديانة اليهودية ترى أن الله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله، وأنه عندما أكل الإنسان من شجرة معرفة الخير والشر قال الرب، ها هو الإنسان أصبح كواحد منا. وكذلك فإن جوهر الديانة المسيحية هو أن الإنسان، ارتفع إلى مرتبة الألوهية من خلال المعاناة والحب والتضحية.

وكذلك فإن جوهر الفلسفة اليونانية هو محاولة إخضاع جميع مظاهر الطبيعة والمجتمع للعقل. وخير مثال على ذلك ما قام به أفلاطون الذي انتقل من محاولة تفسير العالم إلى تصوّر عالم يخضع لمنطق الفلسفة.

ونستطيع تلخيص ما تقدم بأن رغبة الإنسان في الإنفصال عن الطبيعة، ثم الإنتماء اليها من خلال أنسنتها، ليست أمورا يفرضها التطور والنوايا

الطبية فحسب، ولكنها البديل الوحيد عن الجنون.

المشكلة ودلالتها

إن المشكلة كما أوردناها، هي أن هنالك محاولة لإيجاد فلسفة خاصة بنا، وهذه المحاولة نابعة عن حاجة أمتنا العربية، في هذه المرحلة التي نمر بها، لتفسّر وتدل على طريق المستقبل. ولكن هذه المحاولة غير مجدية لأنها تتنكر للفكر الإنساني لأن فيه نواقص ولأنه نشأ في بيئة غير بيئتنا، وهي تبالغ في أهمية ما نقوم به من أعمال.

وأبدينا رأينا في أن جدب هذه المحاولات ناتج أيضا عن عدم التمييز بين ما هو إيجابي وما هو سلبي في التراث الإنساني. إن الموقف الصحيح الذي يؤدي الى خلق فلسفة خصبة عندنا يجب أن يبدأ من اعتبار جميع الجوانب الإيجابية، في جميع الفلسفات، صحيحة بالنسبة لنا، ومفيدة.

فما هي دلالة هذه المشكلة؟ إنها تعبير عن يأس المثقفين من أنفسهم ومن ثقافتهم. ومن المهم أن نشير هنا الى أن هذه الظاهرة ذات طابع عالمي، وهذا ما سنشرحه بعد قليل.

وقبل أن نستطرد، أود أن أحدد هنا ما أعنيه بتعبير المثقفين. فالمثقف هو ذلك الإنسان الذي له صلة مباشرة بالأفكار التي يحاول من خلالها أن يغيّر العالم. وهو يتخذ ثقته بنفسه من وهم لازمه منذ عهد الساحر القديم حتى عهد المفكر المعاصر؛ أنه ما دام باستطاعته أن يعيد خلق العالم على الورق، فإن بإمكانه أن يغيره من خلال تغيير صورته على الورق أيضا.

إن المثقف هو وارث تقاليد الساحر القديم الذي كان يرسم صورة العدو على الورق، ومن خلال سيطرته على الصورة كان يعتقد أنه يسيطر على ذلك العدو. وإذا حاولنا أن نزيد هذه المسألة وضوحا وتحديدا فنقول، إن المثقف هو ذاك الذي يحاول أن يسيطر على العالم بواسطة العقل لا المهارة. العقل يرى الظواهر فيحاول أن ينفذ الى جوهرها؛ القوانين التي تحركها، العلاقات التي تقوم بينها، إرتباطها كأجزاء بنظام كلي. ومن خلال هذا يستطيع أن يكوِّن صورة عن العالم، وموقفاً بإزائه. بينما تعرف المهارة بأنها القدرة على تحويل المظاهر الى منافع نفيد منها.

والآن، نعود لموضوعنا فنسأل، كيف حدث هذا الإحساس بالهزيمة واليأس عند المثقف العربي...؟ ولماذا حدث؟

يعود ذلك لأسباب يطول شرحها، وسنقتصر هنا على الموضوع الرئيسي، موردين إياه باقتضاب شديد.

أولا : أن ذلك امتداد لأزمة عالمية انتصر فيها التكنيك على الفكر، والمهارة على الفلسفة، والسطحية والسنتيمنتالية"*" على الثقافة. أصبحت الثقافة تعتبر سلعة، والمفكر صار يُنظر اليه كمنتج للسلع. لقد أصبح المسرح الجاد في مواجهة الأفلام الخفيفة، والكتاب العميق في مواجهة التلفزيون، والفلسفة في مواجهة السيقان العارية !

إن المثقف يدخل معركة خاسرة منذ البداية. فهو يواجه جمهورا متعبا قلقا، يبحث عن العزاء والنسيان لا الفهم الجاد المتأني، جمهورا يبحث عن حلم اليقظة والمتعة السريعة لا المواجهة الحقيقية لنفسه وللعالم.

---

* النزعة العاطفية

كما أن التطور التكنيكي قد جعل بالإمكان إنتاج المتع٨ة بالجملة، وبثمن في متناول الجميع، ويستطيع المستهلك أن يجدها وهو مجهد ونصف نائم ومتبلد. وأصبح الحديث يدور عن انتهاء عهد المسرح الذي لا يستطيع أن يستمر بدون إعانة، وانتهاء عهد الكتاب، وأنه بالإمكان حقن الثقافة أو الإيحاء بها من خلال التنويم المغناطيسي، أما المفكر فقد أصبح ضعيفا ثقيلا غير مرغوب فيه. لقد أخذ يتحول إلى سلعة، لا من وجهة نظر الآخرين وحسب، بل من وجهة نظره هو نفسه ايضا. أصبح على المثقف أن يعدّل موقفه ويتلاءم. إن عليه أن يجعل الثقافة الجادة ممتعة وناجحة من ناحية تكنيكية، وهذا أمر مختلف تماما عن تبسيط الثقافة، فجعلها ممتعة، يعني إلغاءها، بينما تبسيطها هو جهد مخلص لتعريف الشعب بجوهرها وربطها بتجاربه اليومية.

ان بعض الامثلة التي سأذكرها لم تعد تثير السخرية:

كاتب يملأ نصف صفحة بموضوع جاد، ثم يملأ النصف الآخر بصورة لشادية مع تعليق يقول: إنه شاهدها في حفلتها الأخيرة وقد سمنت وهذا أمر ضار، ثم يضيف أن شادية يجب ان تكون حاسمة في معالجة هذه المشكلة. وآخر يتحدث عن آخر التطورات التي حدثت في الفكر الماركسي تحت عنوان«أحمر الشفاه وموديلات باريس والفكر الإشتراكي». وموضوع آخر «بريجيت باردو وأزمة الإنسان المعاصر»... ومئات من الأمثال المشابهة التي لا يتسع لها المجال. وكلها توحي بمنظرمومس عجوز تعري جسدها وفي ظنها أنها ترضي الزبائن.

وقد أدّى هذا إلى أمر أشد خطورة وهو أن المثقف الجاد لم يعد مقتنعا بما يكتب. إن ما يكتبه هو أكل عيش، أما ما يؤمن به ويقوله لخلصائه، فهو أمر آخر تماما. وهذا كله أدى أيضا إلى زوال الإحساس بأن كلماته تستطيع أن تغير العالم. لم يعد يحاول بناء العالم وفهم قوانينه، بل أصبح يسعى لفهم قوانين التجارة والسوق. إن عمارة تدر دخلا مضمونا أصبحت أقصى مناه، واللمعان وسط الاضواء قبلته.

إنها أزمة عالمية كما قلت ولكنها امتدت إلينا.

ثانيا: إن مثل هذه الأزمة قد أصبحت أمراً مألوفا في أوروبا، وقد ارتفع الإحتجاج عليها من كل النواحي: من اليسار والوسط واليمين. لقد شاع أدب (إليوت) و (فوكنر) و (جويس) والأدب الوجودي والأدب اليائس، والإنتحار وإدمان الخمر والجنون - حتى وصل الأمر ببعض الدول الإشتراكية أن اغلقت ثقافتها دون كل غريب وافد سوى ما ندر كاحتجاج على الإبتذال.

أما بالنسبة لوطننا العربي، فالمسألة مختلفة، لأنها حديثة. إن الكثيرين ممن يكتبون الآن كانوا يكتبون فتحرك كلماتهم العالم من حولهم. كانت أفكارهم تتحول مباشرة إلى فعل وحركة وموقف ومريدين. كانت أحاسيسهم عندما تمس الورق، تتحول إلى تاريخ وتتبناها الجماهير ويصبح لها شهداء وتقال من أجلها حكومات. كانت ثقافة المثقف هي حياته وحياته هي قضيته، وكانت قضيته هي الآخرون.

ثم حدثت تطورات جعلته يقف مشدوها، لا يدري ماذا يحدث ولاكيف يواجهه. لقد تحقق الكثير مما كان يطالب به بدون أن يكون له أي دور فيه، بل

بدا كأنه موجه ضده. حدث ذلك بأسلوب لم يكن ينتظره ولا كان في حسبانه، فكان رد فعله عنيفا وعشوائيا. إن الامور تسير كما يرغب، ولكن دون أن يكون له أي دور فيما يحدث.

لقد وجد أنه يُدْفَع إلى دور ثانوي، هو الذي كان يعيش بنشوة قوته السحرية ويحرك الأحداث ويمسك دفة التاريخ، أصبح يعامل كقاصر مشاكس، محتاج إلى الرعاية وبعض التدليل أحيانا، وإلى بعض الشدة والحزم أحيانا أخرى.

وشيئا فشيئا أخذ هذا المثقف يدرك أن عليه أن يتلاءم مع الظروف الجديدة، لا ليجد مجالاً للعيش وحسب، بل، حتى لا يندفع إلى الجنون. فكيف كان تلاؤمه؟

مصدر قوة المثقف وأساس اعتداده، أنه، بواسطة العقل، يستطيع أن يدرك القوانين التي تغير العالم. وكان التكنيك بالنسبة له وسيلة لا غاية. أما تكنيك الحذلقة والإثارة فكان يبعث فيه الاشمئزاز فيعبِّر عن ذلك بقرفه من صحافة الجنس والإثارة والسيقان العارية.

وكانت أول خطوة في سبيل التلاؤم هي إنكار دور العقل كوسيلة للسيطرة على العالم، وأخذ يعبّر عن مفهومات مغرقة في غرابتها وسذاجتها، كأن يقول إن المثقفين عاجزون عن وضع فلسفة علمية للمجتمع، وإن الفلسفة الحقيقية هي إحساس الشعب الغريزي، أو هي الحدس والإلهام الذي يحتقر الدراسة الموضوعية والأرقام ، أو حتى أنه لا حاجة لوضع فلسفة لأنها موجودة بالفعل، وقد عبر عنها ابن المقفع، في حديثه مع بعض الأعراب عندما قال : «إن العرب أمة وسط الخ..» ثم أخذ يدّعي أن واجب المثقف أن يلهث

وراء جماهير الشعب حتى يتعلم منها. ولن يجدي تساؤلنا: متى حدث شيء مثل هذا... متى كان الفلاح المرهق الذي يمتص البحث عن لقمة العيش كل طاقاته، قادرا على وضع فلسفة ومنهج فكري؟ ومتى كان التعلم من الشعب يعني أن يقف الشعب ليلقي محاضرات في فلسفة التاريخ وفي علم الإجتماع؟ ولكن المناقشة والتساؤل لايفيدان شيئا في هذا المجال.

غير أن هذا لا يكفي، فهنالك ماضي المثقف الذي لا مهرب منه. ولكن هذه المسألة حُلتّ أيضا، فقد أخذ يوجّه الإهانات لنفسه وتاريخه ويعلن ندمه. لقد اعتبر وقوفه ضد طغيان الإقطاع وضد الإستعمار وفي سبيل الحرية، ومحاولته وضع منهج للتفكير الموضوعي، واستشهاد إخوانه في كفاحهم ضد الإحتلال وطغيان الرجعية.. إعتبر ذلك كله خطايا عليه أن يستغفر عنها. أصبح يسميها «إدّعاء المثقفين المنعزلين عن الشعب وغرورهم». ثم أخذ يعيد كتابة التاريخ بشكل ينفى فيه دوره تماما، أو، إن كان لا بد من ذكره فيعتبره دورا مخزيا.لقد اكتشف احدهم أن الثائر الحقيقي في العصور السابقة هو يوسف وهبي بالذات. وأخذ آخرون يهزأون من الحقيقة ومن كل تفكير موضوعي عندما سخروا من محاولات إنتاج أوبرا عربية، وقالوا إن أم كلثوم هي في الحقيقة قمة فن الأوبرا.

إن ما تقدم لا يعني، بأية حال، أن المثقفين كانوا منزّهين عن كل الأخطاء، وأنه ليس في ماضيهم ما يشين، ولكن ما أود أن أوكده هنا هو افتقاد التقييم الموضوعي لدورهم ومسح كل ما كان يجب أن يكون مصدر فخر واعتزاز وثقة عندهم.

ولكن، على الرغم من هذا، فما تزال هناك أفكار وفلسفات في العالم

تنمو وتزدهر، وما زال هنالك من يدافع عنها... فما العمل؟ الحل الذي اهتدى اليه المثقفون أن تلك الفلسفات تنقد بعضها البعض، بل تنقد ذاتها وتكتشف أخطاءها، وهي أيضا لم تنبع من واقعنا ولم تنبثق من أرضنا، إلى آخر ما هنالك. ولذا، فهي لا قيمة لها ولاجدوى منها. إن خير مثال لذلك هو ما قاله الأستاذ مطاع الصفدي في مقدمة مسرحيته (الآكلون لحومهم).. إذ يقول:

«إن العالم في ضجة هائلة، ولكن الوحشة والصمت في جميع القلوب، قلوب الناس الذين يسكنون عالم الناس، عالم (دارون) الإنكليزي محطم السر الإلهي في الانسان، عالم (فرويد) اليهودي، مفسر العبقرية بحقد الجنس، البطولة بالكبت، الفنانين العظماء والأنبياء، وكل قواد الانسانية...إن هم إلا تضخم الإحساس الجنسي. وعالم (ماركس) اليهودي معلم الحقد، مبيد القيم، المبشر بفلسفة الأسفل ضد الأعلى»....

ويرى الاستاذ مطاع أنه مقدّر على العربي أن يحل إشكالات الحضارة المصطنعة لأنه - أي العربي - سيصنع حضارة جديدة.

وهذا بالطبع لا يمنع كون الأستاذ مطاع يعبر عن فلسفة ترتكز على (فرويد) اليهودي، مفسر العبقرية بحقد الجنس، ويعلن أكبر أقطابها عن كون فلسفته امتدادا عصريا لفلسفة (ماركس) اليهودي معلم الحقد ومبيد القيم. كما أن فكرة الإحتجاج على المجتمع الحديث ليست مقصورة على مطاع، حتى أن كاتبا مثل (كولن ولسن) يقول إنها جوهر معظم ما يكتب في المجتمع الغربي. وكذلك فإن فكرة الشعب المختار الذي عليه أن ينقذ الانسانية تمتد منذ عهد «موسى» حتى (هتلر) و(ترومان). وإن التاريخ ليثبت أن عبقريات

الأمم تفتحت وأثمرت ـ ومن ضمنها العبقرية العربية ـ عندما فتحت نوافذها لجميع تيارات الفكر وتفاعلت معها، كما يثبت أن من يحتقر شعبا آخر لا يمكن أن يأخذ شعبه مأخذ الجد.

نلخص ما تقدم في أن المثقف قد عمد ـ للوصول إلى التلاؤم ـ إلى تحطيم قوة العقل في ذاته وفي تاريخه وفي العالم. ولكن، هل انتهت أزمته بعد أن تحطم كل شيء وتحول العالم إلى رماد؟ إن امرا شديد الخطورة قد حدث؛ إن هذا الخواء قد خلق في نفس المثقف كرها شديدا لنفسه وإحساسا شديدا بالضعة. ومن خدع دينامية النفس الإنسانية أن كره الذات يأخذ تعبيره الواقعي بالأنانية المفرطة والنهم الشديد. إن الذات الإنسانية تحاول أن تحمي الإنسان من خطر كرهه لنفسه الذي قد يتحول إلى دمار ذاتي ـ الإنتحار ـ بالنهم الشديد، ومحاولة الإستيلاء على الأشياء وبانبعاث رغبة التملك بقوة عنيفة، بحب الظهور ـ الذي يعني أن الإنسان يحاول معادلة احتقاره لذاته باحترام الآخرين له.وهذه الظاهرة النفسية شديدة الشيوع نلاحظها مثلا في الإنسان الشديد الثقة بنفسه والذي يخفي ضعفا داخليا، أو في الإنسان الذي يعاني رعبا مستمرا من مواجهة العالم فيتظاهر بالقوة والإعتداد. والمثال الذي يحضرني هنا ما الذي أورده (هيمنجوي) في إحدى رواياته حيث نرى (كوهن) الذي يعاني عقدة الإضطهاد يتعلم الملاكمة لا ليمارسها «بوصفها رياضة»، ولكن لأن الإنسان ـ على حد زعمه ـ مضطر لأن يدافع عن نفسه ضد إهانات قد توجه له.

إلا أنه يستحيل على هذا الحطام الإنساني أن يكون منتجا وأن يحسن حذق أساتذة فن التكنيك الصحفي. ولهذا السبب بالذات، طفح جلد حياتنا الثقافية ببثور متقيحة تفوح منها رائحة العفونة والنتن. لقد كان هنالك محترفو

فن الإثارة والتهريج، فن بيع الأحلام للمراهقين المتعبين، هؤلاء السادة الذين يقدمون على معالجة قضايا الفكر بحس المغامر ودهاء التاجر المضارب، أولئك الذين لم تمس نفوسهم، قط، فرحة الفكر الشريف، ولم يعانوا التمزق قط. لقد عادوا ليجلسوا على قمة الحياة الثقافية، ليقنعوا الموظف الصغير بأن عدم كونه صاحب ملايين هو نتيجة حظه العاثر، ونقص مهارته؛ اذ أن اختراع سرير يجلب النوم السريع، أو فتح دكان لبيع الفول، أو وكالة لتعزية الأرامل، أو دواء يعيد الشباب..، سيأتي بعشرات الملايين من الجنيهات او الليرات في أيام معدودة. وليس هنالك أية غرابة في هذا فهو ما حدث (لروكفلر) و (مورجان) و (فورد) وآخرين لا حصر لهم من هذا الصنف العصامي. بل إن أحدهم اقترح تحويل خطب الجمعة في المساجد إلى دروس تلقن الشعب كيف يصبح كل فرد من أفراده مليونيرا، وذلك برواية قصص حياة الأثرياء، وكيف ارتفعوا من الهاوية حتى أصبحوا يجلسون على قمة جبل من المال. وليس هذا وحسب، بل إن القبيحة ستصبح في جمال (صوفيا لورين) إذا مارست بعض التمرينات الرياضية ودلكت وجهها من فوق لتحت أو بالعكس.

أما المناظر المؤذية في رأيهم، فهي تناول الويسكي بعد الشوربة، أن يمشي طفل واسمه مكتوب على صدره، أو أن تتثاءب في حضرة سيدات المجتمع الراقي. والسيدة التي تود أن تسعد زوجها عليها أن تعتبره في كل لحظة على استعداد لأن يحب امرأة اخرى، وحتى تمنعه من ذلك عليها أن تبتسم له عندما يعود إلى البيت، وأن تذكره بأيام الخطوبة، وأن لاتسأله ماذا تتغدى اليوم بعد أن يكمل أفطاره، لأنه يكون عند ذاك متخما ولا يستطيع أن يفكر بالأكل.

حقا، إن التفاهة لفن يحتاج إلى تفرغ وحياة كاملة، فالمثقف لا يستطيع أن يدّعي إجادتها.

الحاجة إلى فلسفة:

أود أن يكون هدفي هنا واضحا، فلم أقصد الى جعل المثقفين فئة مرفهة ممتازة فوق المجتمع، ولا إلى الخضوع لكل ما يقولون، ولكن ما أريده بالضبط هو إفساح المجال للمثقف حتى يؤدي دوره كاملا.

فما هو هذا الدور؟

إن الحديث عن دور المثقف، يعني الحديث عن دور الثقافة في المجتمع، التي تجد أروع وأكمل تعبير عنها في الفلسفة. ولذا فسنحاول أن نحدد هنا دور الفلسفة في المجتمع.

لكل إنسان مفهوم أو تصور معين عن العالم، ومن خلال هذا المفهوم أو التصور لا يتحدد موقفه من المجتمع ومدى إنتاجيته وإيجابيته وحسب، وإنما يتحدد أيضا وضعه في عالم العقلاء، بل قدرته على أن يستمر في العيش. وهذا التصور يتكوّن نتيجة خبرات إجتماعية وفردية تأخذ شكل أحكام على العالم.

ولو أخذنا الإنسان العربي الذي ينتقل من مرحلة الإقطاع الى القرن العشرين، وحاولنا أن نحدد تصوره عن الحياة من أمثاله الشعبية مثلا، لوجدنا أنه ينفر من السلطة نفورا شديداً، ويعتبرها شرا لابد منه (المثل الأردني: «لا تتقفى تيس ولاتتنطح حاكم»: معناه إحذر أن تقف خلف البغل الشرس أو أن تواجه الحاكم وجها لوجه)، وأن كل غريب عن العائلة هو عدو محتمل (خير لا تعمل شر ما يجيك. وأنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب). كما يعتقد أن الإنسان مسيّر لا مخيّر، وأن الناس مقامات الخ..

من الواضح أن إنسانا كهذا يجب أن يتحول إلى إنسان متعاون مع كل سلطة رشيدة تسعى لخيره، وينظر إلى أبناء وطنه كما ينظر إلى أخيه وابن عمّه. له ثقة بأن الإنسان يجب أن يكون سيد مصيره وسيد الحياة. فكيف يتم ذلك؟

إن علينا أن نغيّر تصوره عن العالم حتى يتغير موقفه. وليس مجال بحثنا هنا كيف يتم ذلك، وما هي السبل التي تجعل الإنسان العادي يتقبل فلسفة متقدمة، ولكن يكفي أن نقول إنه لا يمكن تحقيق أي تقدم حقيقي دون تغيير صورة العالم عند الإنسان العادي، لأن هذا هو السبيل الوحيد لتغيير موقفه.

من هذا نستطيع أن نستنتج دور المثقف وأهميته، وأن معنى الإهتمام به ليس بسبب كونه إنسانا ذا حقوق وحسب، بل لأن دوره ـ صانع الفلسفة من خلال الخبرات الاجتماعية ـ لا غنى عنه، ولا يمكن التحدث بجدية عن تطوير المجتمع بشكل سريع وحازم دون هذا الدور.

ويحضرني، في هذا المجال، مثال من الاتحاد السوفياتي له دلالة عميقة، يجب أن نفيد منه إلى أقصى حد. ففي عام ١٩٥٠ قدم (جدانوف) تقريرا ناقش فيه ترشيح (ألكسندروف) لنيل جائزة (ستالين) عن كتابه حول تاريخ الفلسفة لقد قال (جدانوف) إن (ستالين) تدخل شخصيا لمنع الكاتب من نيل الجائزة إذ أن الكاتب لم يفعل أكثر من حشد بعض المعلومات بدون أن يضيف شيئا من عنده. كما أن الكثير من هذه المعلومات كان خاطئا بشكل مخز، فالكاتب لم يكن يدري أن شكل الارض بيضاوي. ثم إنتقل إلى الحديث عن الجبهة الفلسفية في الاتحاد السوفياتي، حيث قال إن (ستالين) يلاحظ بأسى

أنها لم تقم بأية مشاركة حقيقية في ميدان الفلسفة، وأنها تقوم بمعالجة موضوعات لم يعد هنالك من جديد يقال فيها، وأن أعضاء هذه الجبهة ينصرفون إلى بحوث أكاديمية معروفة، ويكثرون الإستشهاد بما يقوله (ستالين)، ثم يكتفون بهذا القدر، غير محاولين تفسير ما يطرأ على الحياة السوفياتية والمجتمع من تغيرات. ولاحظ (جدانوف) بأسى أن الشخص الوحيد الذي يقدم مشاركة فلسفية لها قيمة هو الرفيق (ستالين) وحده.

بإمكاننا أن نضيف، بأسى أيضا، أن الاتحاد السوفياتي عرف الكثير من القمم الرائعة في جميع حقول الثقافة، وأن الرفيق (ستالين) وحده قد دفعهم الى مصير مظلم مثير للحزن.لقد انتحر ماياكوفسكي أعظم شعراء روسيا، وهو ما يزال في شرخ الشباب، ووجهت انتقادات غبية ومهينة الى (آيزنشتين)، أعظم مخرج في تاريخ السينما، مما جعله يقصر جميع إنتاجه السينمائي على أحداث ما قبل الثورة، كما قام (جدانوف) والمؤمنون به بهجوم ساحق على «خشاتوريان» أعظم موسيقيي الإتحاد السوفياتي، وقد رد عليه هذا الموسيقي بعد موت (ستالين)، بسلسلة من المقالات تحت عنوان «حطموا الأسس الجدانوفية». أما (شولوخوف)، أعظم روائيي الاتحاد السوفياتي، فلقد أمضى أخر خمسة عشر عاما من حكم (ستالين) منزويا في قريته، لا يكتب شيئا. أما في مجال الفلسفة، فلقد علق على المشانق كل من كان له رأي معارض للاتجاه الرسمي للدولة. ولقد كان على (جدانوف) أن يدرك أن الإيمان بالديالكتيك يتنافى مع اضطهاد الفكر المعارض، لأن كل تطوير للفكر معناه الإنتفاض على ما قبله. وقد برهنت الأحداث، فيما بعد، أن تطوير الفلسفة اقتضى نبش جثة (ستالين) من قبره، والقضاء على كل أنصاره. أما الحديث عن الرسم السوفييتي فمعاد ومعروف للجميع.

إن نتائج مثل هذا الإتجاه واضحة وغنية عن كل تعليق، إذ أصبحت معظم الفنون السوفياتية مثال الضحالة والسوء. ولا يعود ذلك، بأية حال، إلى عدم وجود فنانين ومفكرين كبار، بل إننا نعلم أنه كان هنالك خوارق فنية وفلسفية أُطفئت بقوة الإرهاب.

وماذا كانت النتيجة في غير ميدان الفن والثقافة؟

أعتقد ان تقارير (خروشوف) تكفينا الإجابة على هذا السؤال، ولكن ما أود أن أؤكده هنا أن النتائج ستكون مرعبة وخطيرة إن لم يفسح المجال أمام المثقفين لأن يقوموا بدورهم بشكل إيجابي وعلى أكمل وجه ممكن.

فما هي الوسائل أو الخطوات التي يجب أن تتخذ حتى يقوم المثقف بدوره الإيجابي لمصلحة المجتمع؟

إن نقطة البداية هي أن المثقف إنسان ثوري، أي أنه يتكلم عن المستقبل ويعلن احتجاجه الدائم على الحاضر، وأنه يضع صورة للواقع، واتجاهه، وللقوانين التي تحركه، والمعوقات التي تقف في سبيل إنطلاقه.. ثم يضع، بعد ذلك، المنهج لتغييره. إن المثقف الذي يقصر همه على الإعجاب بما هو كائن، يخون رسالته.

والثوري دائما إنسان متفائل، يرى البذور الحية القوية التي تشق طريقها إلى النمو فيتبناها ويرعاها. أما القوى الجبارة التي تقف في طريق التطور فهي ميتة بالنسبة له لأنها غير منطقية.

إن هذا يعني أن المثقف لا يمكن أن يكون مفكرا رسميا يخدم المصالح الآنية لأي وضع أو نظام. لقد انتشرت فكرة مؤداها أن خير السبل لمعاملة المثقف هي إغراقه بالعطايا وجعله إنسانا منعما، ومما يشجع على انتشار

هذه الفكرة أن الكثير من المثقفين يُقبلون، بنهم منقطع النظير، على المكاسب المادية، وهم على إستعداد ـ في سبيل ذلك ـ أن يتخلوا عن كل شيء. وثمة كثيرة تسرد عن كتّاب مسرح جادين تحولوا إلى الاذاعة والتلفزيون وراحوا يكتبون حلقات بوليسية مسلسلة، أو قصص تهريج بذيئة، وعن رواد في مختلف مجالات البحث تحولوا إلى مضحكين يشكون من عبث زوجاتهم وشقاوة أطفالهم، وإلى الإعجاب بالممثلة فلانة التي ارتفعت الى مستوى عالمي! وعن نقاد كبار سلكوا الطريق السهل في مدح المريدين، وعن شعراء كانوا يبشرون بكل خير أصبحوا معلقين وفلاسفة من الدرجة العاشرة، ذلك كله في سبيل الإغراء المادي والثراء الأسطوري السريع. هؤلاء كلهم يخدمون الحاضر بهمة ونشاط لاحدّ لهما، ولكنهم يخونون المستقبل. ويكفي أن نراقب ارتباكهم عند حدوث أي تغير جذري في المجتمع، فنرى كيف يهاجمون ـ بحماس إستشهادي، وبأسلوب الواثق الذي لا يناقش ـ افكاراً كانوا يستميتون في الدفاع عنها.

وكثيراً ما تدور مناقشات ومحاورات متوترة عن تدني المستوى الثقافي، وعن انحطاط نوعية الإنتاج ـ وفرسان هذه المناقشات ينسون أن ذلك كله مسؤوليتهم ـ ويستحث كلُّ الآخر أن يرفع مستواه وأن يحسِّن إنتاجه، وتُتَّخذ للهجوم بعض الوجوه الخالدة التي ليست بحاجة لمن يهاجمها، ثم تكتشف حقائق رهيبة عجيبة، ويختلط الحابل بالنابل، والمهاجم بالمهجوم عليه، والمهجوم عليه عنده عذر ومرض في القلب وكرافتات ثمينة و.. وفي النهاية يتفق الجميع على رفع الأجر، وعلى زيادة المكافأة، وعلى تقدير الجهود الرائعة. ويسود الصمت فترة تتخللها معارك جانبية فقهية بحتة، حول: هل يجوز نشر الأفكار العميقة في الصحف أو المجلات، وأيهما أحق بالنشر مقال عميق في تملق

كاتب مسرحي رديء أم باب المجتمع وصفحة الوفيات؟ وأيهما اكثر جدوى وخطورة، الحديث عن ملابس ومباذل المغنية فلانة أم نقل رأيها في أزمة الإنتاج السينمائي، ثم يتوتر الجو ثانية ويحتدم صليل السيوف حول تدني المستوى والإبتذال وانحطاط النوعية، ثم تبحث الأجور والمكافآت، وهلم جرا.

إن ذلك كله صحيح، وشرح الداء كالداء نفسه أصبح مزمنا ومثيراً للإملال، ولكن ما هي الجذور العميقة للمشكلة، ومن أين تنبع؟

إنها، كما سبق أن قلنا، تعود لكون المثقف قد أصبح يحتقر نفسه. وما الإقبال الشديد على المغانم والنهم للمتع الذي لا ينتهي إلا رد فعل انعكاسي نشأ لحماية الذات من تدمير نفسها. إن هذا النهم لا يمكن إرضاؤه بأية وسيلة كانت، لأنها تعالج بالمنح المادي أعراض الداء، والداء ذاته ما زال قائما لم يعالج بعد.

إن ظروفا موضوعية ـ عالمية ومحلية ـ كما سبق أن أشرنا قد أدت الى تحطيم ثقة المثقف بنفسه وبالثقافة ذاتها، وعندما حاول المثقف أن يواجه هذه الظروف لجأ الى حيلة ساذجة وهي تحطيم نفسه كمثقف وإنكار دور الثقافة في الحياة الإنسانية. ونشأ عن هذا إحساس عميق باحتقار الذات حاول المثقف أن يداريه بالإستيلاء على المنافع المادية وبالرغبة التافهة في اللمعان والشهرة.

لقد رأيت مرة مشهدا ما زال عالقا في ذهني، فقد شاهدت أحد كبار النقّاد – وهو ممن شاركوا مشاركة كبيرة في حياتنا الثقافية، وممن إضطُهدوا على يد إحدى حكومات الأقلية – يتكلم بعصبية وأسى عميق، ويقول إن اسماعيل ياسين كان أعقل منه ألف مرة، فقد استطاع الأخير أن يبني

ثلاث عمارات لا يستطيع كل المثقفين لو اجتمعوا أن يبنوا واحدة منها.

ومضى الناقد الكبير يلوم نفسه، ويلوم ما سماه غباءه السابق عندما ظن أن الإخلاص للثقافة أهم من كل شيء في الدنيا، ويقول أيضا إنه تعلم درسا لن ينساه أبدا.

إن هذا المثال يوضح المسألة إلى أبعد حد ويكشف عن أعماقها؛ فالثقافة أخذت تصبح بالنسبة المثقف سلعة يبيعها وليست تعبيرا عن نفسه، عن موقف إنسان يود تغيير العالم. إن الثقافة تنفصل عنه لتصبح سلعة تخضع لقوانين العرض والطلب، هنا يصبح الإنتاج الثقافي متحددا بمزاج الآخرين ورغباتهم الآنية، لا بالإحتياجات العميقة للنفس الإنسانية وللمجتمع في انتقاله إلى المستقبل.

إلا أن المثقف - على عكس منتج السلع - يبيع نفسه عندما يبيع ثقافته، ويغير نفسه عندما يغير إنتاجه الفنيّ أو الفلسفي. إذاً فمن الضروري، حتى ننقذ المثقف والثقافة، وبالتالي الإنسان، أن نلغي الإعتبار القائم على أن الثقافة عملية بيع وشراء.

لقد حاولت كثير من المجتمعات أن تطبق هذا المبدأ، ويمكننا، في هذا المجال، أن نستفيد من إنجازاتها ومن قصورها أيضا. إن التجارب التي تمت قد برهنت على أن من الممكن تحويل التكنيك في مجال الثقافة لفائدة الثقافة ذاتها، كما برهنت على سخف الرأي القائل إن الجمهور الحديث لا يمكن أن يتقبل الأفكار الجادة والعميقة إلا من خلال الأجساد العارية وإثارة أحط الغرائز والإعتماد على خوف الإنسان من المستقبل، وعلى أحلام اليقظة، وفي

توجيه مختلف الضغوط النفسية توجيها مدمرا.

إلا أنه من الملاحظ أن كل هذه التجارب لم تأت بالنتائج المرجوّة. وذلك، في إعتقادي، يعود إلى سبب جوهري؛ لقد اعتبر المثقف أحد أدوات الدولة، فما يجب عليه ان يقوله قد قيل بواسطة الدولة، فما عليه إلا أن يردد رأيها. وبكلمة أخرى لم يمنح المثقف حرية التعبير عن نفسه، بل إن ذلك كان يعرضه في كثير من الأحيان إلى أن يقف موقفا لا يرضاه، إذ يصبح من السهل على الدولة أن تجعل منه عدوا للشعب وسببا لأخطاء وانحرافات لم يكن مسؤولا عنها.

ولذا يصبح الشرط الأساسي لقيام المثقف بدوره هو منحه حرية التعبير عن نفسه، وأما الإدّعاء بأن ذلك معناه منحه حرية الخطأ فلا يعبر إلا عن إحتقار للإنسان، وبأنه لا يمكن أن يسلك السبيل السوي إلابالعصا.

الخطوة الأخرى، التي يجب أن تتخذ، هي إفساح المجال للجمهور والمثقف أن يتبادلا التفاعل، وهذا سينعكس أثره على الإثنين. فمن الأمور الشائعة التي تقال في اللقاءات الخاصة إن الجمهور يرغب في الثقافة الخفيفة الممتعة التي لا تكلفه أي مجهود ذهني، ولا تثير فيه أي إحساس بالمسؤولية. ونحن إذا اكتفينا بملاحظة ما هو واقع، وجدنا أن هذا صحيح الى حد بعيد. فيكفي إدخال قدر من البذاءة والتفاهة في أقل المجلات شيوعا حتى يكفل لها النجاح. ولكن كيف حدث ذلك؟ هل ولد الفرد من هذا الجمهور وهو يصرخ مطالبا بالأغاني المبتذلة والأفلام التافهة والروايات المراهقة؟

لقد وجِّه الجمهور هذه الوجهة نتيجة لجهود أساتذة التكنيك الصحفي

والسينمائي الذين لم يحركهم قط حب هذا الجمهور ولا احترامه، وإنما حركتهم رغبتهم المسعورة في الربح والإثراء، وفي سبيل خدمة السادة الذين كانوا يدفعونهم ويدفعون لهم حتى يضللوا هذا الجمهور ويبعدوه عن الوعي. وهذا الموقف يشبه موقف من يقسر إنسانا، مستعملاً كل وسائل التهديد والإغراء، حتى يعمل خادما عنده، ثم يدّعي أن مثل هذا الإنسان لا يصلح إلا خادما.

ولذا، فإنه ليس من الضروري، فقط، أن نيسٍّر الثقافة العميقة المقيدة للجمهور، أو نكتفي بتهيئة الجمهور لتقبل مثل هذه الثقافة، ولكن من الضروري، أيضاً، إعادة العلاقة المباشرة بين الجمهور والمثقف. كما أنه من المحتم أن نعطي المثقف حرية التفاعل مع الثقافة العالمية بكل اتجاهاتها، ونبذ الفكرة المتعصبة، الضيقة الأفق، التي ترى أن الثقافة المحلية هي عدو لكل ما يأتي من الخارج؛ إن جميع القضايا اذا طرحت في إطارها الفلسفي الشامل، تصبح ذات امتدادات عالمية.

(الآداب) اللبنانية العدد (١١) لسنة ١٩٦٤.

الفصل ٣

الثورة والأنموذج

لقد خلقت كل ثورة كبرى أنموذجها؛ فيه جسدت أحلامها ومطامحها، وعليه أسقطت قيمها الإيجابية. والأنموذج، أو النمط، هو وهم الثورة أو نظريتها، وهو نفي لنمط قديم متخلف وتأكيد لسمات جديدة. والأنموذج يتشكل، أساسا، بالطبقة التي صاغته. وهي تتخيل أنها تمثل الأمة بمجموعها، بل - في أحيان كثيرة - الإنسانية كلها.

لهذا السبب، فإن بعض ملامح هذا الأنموذج تبقى وتستمر، لأنها لم تؤكد كواجهة وقتية لبعض العراقيل الإجتماعية وحسب، بل تتعدى ذلك بمحاولتها الوصول إلى إيجاد حل نهائي لمشكلات الإنسان في العالم.

لكن العصر الحديث تميّز بظاهرة جديدة، هي أن الطبقات الثورية أخذت تعي ذاتها وأهدافها ومداها. وقد انعكس هذا الوعي، إلى حد ما، على الطبقات المسيطرة نفسها، وأصبحت هذه السمة أبرز خصائص الثوري الحديث.

إن وهم الثوري في العصور السابقة، بأنه يمثل الإنسانية كلها، أصبح جوهر الثوري المعاصر بعد أن تحول في عصرنا الحالي إلى علم. لقد ظل ذلك الوهم أروع جوانب الثورات في السابق، وما زال حتى الآن يشكل قوة جذب عظمى للفكر التقدمي كله.

لقد كان هدف حرية التجارة تحطيم أسس النظام الإقطاعي، لخدمة مصالح طبقة التجار الناشئة، ولكن دعاة حرية التجارة قد تجاوزوا مصالح التجار المحدودة إلى خلق مجتمع إنساني يتبادل الجميع فيه المنافع وينفي الفقر والتخلف. وكذلك كان الأمر بالنسبة لمحاربة تجارة الرقيق، فلقد تخطت أهداف الرأسمالية الصناعية إلى فكرة المساواة بين الأجناس.

وبكلمة أخرى، فإن الأنموذج الثوري يحمل هذين الوجهين:

١ـ كونه يمثل حلقة من حلقات الكفاح الإنساني في سبيل التطور، ومن أجل خلق ظروف أكثر ملاءمة للتقدم.

٢ـ تخطيه في كل مرة لضرورات المرحلة في محاولة لوضع حل نهائي لمشكلة الإنسان في العالم.

وينبع الوجه الثاني من رغبة متأصلة في التكوين الإقتصادي - الإجتماعي للانسان ، تهدف إلى إعادة الوحدة بين الإنسان والطبيعة، هذه الوحدة التي تحطمت منذ بداية عصور الصيد الأولى.

ثم أضيفت سمة جديدة، وهي الوعي. هذه السمة غيرت الأنموذج الثوري تغييرا كليا، إذ دمجت وجهي الثوري، وجعلت الكفاح الطويل، حلاً لمشكلة الإنسان في العالم. كما أن هذا الحل تغير طابعه، فلم يعد يهدف إلى إقامة علاقات ثابتة، بل جعل التغير والحركة المستمرين طابعه وغايته. لقد أصبح

الكفاح الإجتماعي يهدف إلى إزالة الحواجز التي تعيق حرية الحركة.

كما أن هذه السمة الجديدة أحدثت ثورة في الفلسفة أيضا. لم يعد هدف الإنسان التلاؤم مع الطبيعة، أو العودة إليها، بل السيطرة على قوانينها وقواها. ولهذا لم يعد هدف الإنسان خلق نظام مشابه للنظام الطبيعي، بل خلق ثورة داخل النظام الطبيعي تشكّل نفيا للطبيعة. ولهذا السبب أصبح ما كان يعتبر خصائص إنسانية ثابتة، أو ما كان يسمى غرائز، يعتبر الآن مجرد تكيف إجتماعي ناتج عن علاقة جدلية بين الفرد والمجتمع. والآن، إذا انتقلنا إلى الثورة المصرية، فما هو الأنموذج الذي أكدته؟

إن الظاهرة الهامة في هذه الحركة، هو تحولها من انقلاب عسكري إلى ثورة. وقد تم هذا التحول من خلال تفاعلها مع ظروف البلد الداخلية والعالم كله، وانعكس هذا التحول على الأنموذج الذي تبنته الثورة وأكدته، إذ أخذ يتحول من نمط الثوري الكلاسيكي إلى بداية الأنموذج الثوري الحديث. تم ذلك، ويتم بقدر كبير من العناد، ومن خلال التجربة والخطأ. ولعل السبب الرئيس لبطء هذا التحول هو المفهوم البراجماتي الذي ينتج أثرا ضارا على عملية الوعي - السمة الأساسية للثوري المعاصر. وهذا ما سنعرضه بالتفصيل.

لن نحتاج إلى جهد كبير للتعرف على هذا الأنموذج الذي أكد عليه الوضع في مراحله الأولى، فلقد ساد الإعتقاد طويلاً بأن مشكلات مصر كلها - والإنسانية أيضا - ستحل لو امتلأت البلد حتى حوافيها بالبورجوازيين الصغار؛ إن طريق السعادة والرخاء هي إدخال الشعب، بكل فئاته، في جنة البورجوازي الصغير: لكل فلاح قطعة أرضه ، لابن المدينة متجره أو حرفته أو دخله الثابت الخ... ثم تحويل الإقطاعيين والرأسماليين، بالعديد من الإجراءات

الحكومية، إلى مالكين صغار، وتجميعهم كلهم في تنظيم واحد. كان ذلك هو الحلم والهدف.

وقد أصبح الإلحاح على هذا الأنموذج شديدا عندما بيّنت التجربة أن البورجوازية الكبيرة عاجزة تماما عن تحقيق التصنيع وعن تصفية الإستعمار، وفشلت كل المحاولات المبذولة لإلباس البورجوازية الكبيرة ثياب الوطنية. إن أحدا لم يوجه إليها ضربة في أول الأمر، ولكن قيم البورجوازي الصغير، وبالأخص فئاته العليا التي أصبحت تعرف بالطبقة الجديدة، أخذت تسحب الأرض من تحت أقدام الرأسمالية الكبيرة.

ما هي الظروف التي أدت إلى تأكيد هذا الأنموذج؟

كان الوضع الإجتماعي والإقتصادي السابق للثورة يشكل نظاما مغلقا، حيث الطريق مسدودة، تقريبا، أمام فئات البورجوازية الصغيرة للصعود إلى قمة الهرم الاقتصادي. لقد أخذ النظام الطبقي طابعا متحجرا، وأخذت الأحزاب تتحول إلى أدوات لتأكيد هذا الوضع.

وعندما قامت حركة يوليو ١٩٥٢، حاولت الطبقات المسيطرة أن تهضم هذه الحركة وتجعل الأمور تسير كما كانت الحال في السابق.

ولكن الهوة أخذت تتسع بين الثورة والطبقات المسيطرة، بسبب المعارضة هذه الأخيرة لقانون الإصلاح الزراعي، ومعارضتها لأية مقاومة جدية للإستعمار، بل إنها أخذت تعارض أي اتجاه للتصنيع الكبير. لقد كان الوضع نصف الإقطاعي يهيئ أرباحا طائلة للمشروعات الصناعية الصغيرة ولكبار المستوردين، ولذا فقد كانت أية محاولة للإرتفاع بالتركيب العضوي لرأس المال - أي بانشاء صناعة متقدمة - تقاوم بعنف لأنها ستؤدي إلى خفض معدلات الربح.

ولقد أصبح هذا التناقض العامل الرئيسي الذي باعد بين الثورة وبين البورجوازية الصناعية، كما أنه التعارض الأساسي الذي أنقذ الثورة من الوقوع في قبضة البورجوازية الصناعية.

ولم تستطع الثورة أن تخلق فلسفتها ولاتنظيمها الشعبي لتواجه القوى المسيطرة على الحياة الإقتصادية في البلد، وقدمت بدلا من ذلك أنموذج البورجوازي الصغير (كما عقدت تحالفات مؤقته مع ثلاث أو أربع منظمات تمثل في أغلبيتها البورجوازيين الصغار).

لقد توسمت الثورة في هذا الأنموذج نمطا يستطيع أن يزلزل كيان البنيان القديم، وكانت على حق، إذ فعل ذلك بكفاءة وقدرة رائعتين، فلم تكد تمضي سنوات معدودة حتى انتهت الفئات العليا كمصالح إقتصادية، وكتنظيمات حزبية، وكفكر.

لقد اعتبرت السلطة الوضع القديم مجرد وضع إقطاعي كلاسيكي، وتبنت مقابل ذلك البطل البورجوازي الذي يستطيع باندفاعه وطموحه تحطيم ذلك المجتمع. ولما كان التنظيم السياسي مساويا ومعبّراً عن تحجر الأوضاع السالفة، فقد أصبح الأنموذج المطلوب إنسانا مقطوع الصلة بكل التنظيمات والأحزاب السابقة، ويعطي تأييده للوضع، وينصرف لشؤونه الخاصة، ولقد كانت فترة غياب الحرية ـ وهي الضرورة التي اقتضتها ظروف الصراع مع التنظيمات السياسية ـ المناخ الأمثل لانطلاق هذا الأنموذج وجموحه. إن إنسانا مختبئا داخل صدفة صلبة تفصله عن العالم وتجعل منه جزيرة منعزلة، في مجتمع يتألف من جزر تتماس ولا تتصل، كان هو المثال الأعلى.

وقد كان ذلك يتلاءم مع التركيب النفسي والإجتماعي للبورجوازي

الصغير، الذي يرفض فكرة انتمائه إلى أية طبقة اجتماعية لأن ذلك يحدد طموحه ويهدد بإعادته دوما إلى الطبقة العاملة التي كان يرى نفسه محظوظا بالإرتقاء عنها. وكان هذا أيضا أحد أسباب التعارض مع اليسار، إذ بدا أن هنالك تشابها بين فكرة النظام الحديدي للطبقات الإجتماعية الذي وضعه النظام السابق وبين فكرة اليسار عن انقسام المجتمع إلى طبقات؛ إن كلا منهما يؤمن بوجود الطبقات، وكلا منهما يرى أن المسار الإجتماعي للإنسان يتحدد بالمسار التاريخي لطبقته.

إن العلاقة بين الثورة والبورجوازي الصغير أخذت تزداد وثوقا، فالخلخلة الإجتماعية التي أحدثها تغير الأوضاع، ابتداء من وضع أبناء الطبقة الوسطى في الحكم، قد فجر طاقات مكبوتة أخذت تتجه إلى تحطيم البناء الإجتماعي القديم وأشكاله الإجتماعية المتحجرة. إن إنتقال المئات من مراكزهم التي كانت تبدو، في المجتمع السابق، كقدر، والسرعة المذهلة التي ارتفع بها بعض الناس، وسقط بها آخرون، والثراء المفاجئ الذي أصاب الكثيرين نتيجة التوسع في مشروعات الإنشاء والتصنيع، كما أن إزالة الوهم الذي كان يحيط بقدسية وضع نصف إقطاعي، واقترابه من فئات الشعب المختلفة، وما رافق ذلك من تغيير رموز السلطة - لكونها في الماضي مرتبطة بالانتماء إلى طبقة معينة ومستوى معين من الدراسة الخ... ونزع الألقاب وغيرها، كل ذلك ساهم في تفجير مطامح البورجوازي الصغير وطغيان نمطيته.

لقد أصبح كل شئ ممكنا وقريبا، وأصبح الكثيرون يندفعون كالشهاب من أدنى المستويات الإجتماعية إلى القمة.

ولو أخذنا المثقفين كمثال، وهم قد جسّدوا هذه المطامح إلى أقصى حدودها، فإننا نلمس أن شكلا خاصا من أشكال الجنون راح يتسرب إليهم.

إن أردا كتّاب المسرح لا يقنعون بدون مستوى (أرثر ميللر)، وأشدهم تواضعا يشيد بأنه حقق وحده ما يزيد على ما حققه كتاب المسرح الإنجليز جميعا في العشر السنين الماضية، وأن مسرحية تهريجية تافهة قد وضعت،في آن واحد،في مستوى مسرحيات (بيكيت)، و (يونيسكو) و(آداموف)، وأضيف اليها مجد آخر، وهو أنها إشتراكية.

إن شاعرا مبتدئا، وبلا موهبة يسمعك قصيدة له، وكلمات المديح العادية ـ رائعة، مستوى ممتاز الخ.. ـ لا تقنعه أبدا. إنه يطمع ان يكون (لوركا) آخر، او (إيلوار).

وأنا متأكد لو أن إنسانا كتب وهو نصف نائم لوجد من يصف عمله بأنه قفزة كبرى، ومرحلة جديدة، وظاهرة تستحق الإلتفات والتأمل !

خصائص هذا الأنموذج:

١ ـ لقد انبعثت من داخل هذا الموقف الأفكار الأساسية للفكر البورجوازي الكلاسيكي والتي اعتنقها هذا الأنموذج:

أ - العمل للمصلحة الخاصة دون قيود، ودون مراعاة للآخرين، هو يد الله الخفية التي تحقق الرخاء الإجتماعي والمصلحة العامة. لقد كان من الواجب تحطيم المجتمع القديم لأنه كان يضع قيود الطبقة والمولد والحزب ليمنع المواطنين من العمل للمصلحة الخاصة.

أذكر أن أحد الصحفيين اللامعين قديما وحديثا، والذي يتركز موضوعه المفضل حول كيفية تحول أفقر العمال والفلاحين إلى مليونيرات، قد عبّر عن هذا أحسن تعبير، إذ هاجم الموضوعات التقليدية

التي يتناولها وعاظ المساجد في خطب الجمعة، ودعاهم إلى تناول الأمور التي تمس مشكلات الشعب الحقيقية. قال، مثلا، إنه يمكن سرد حياة العصاميين في مصر، وكيف بدأوا حياتهم فقراء لا يملكون شيئا وأصبحوا أصحاب ثروات تقدر بالملايين بل وعشراتها، وذكر كأمثلة على هؤلاء العصاميين - كما اذكر - إثنين، (عبود) و (أبو رجلية).

ب - تأكيد العودة إلى النظام الطبيعي للأشياء، ولذا أصبح يطلق على الحافز الفردي والملكية والرغبة في تكوين عائلة صفات الغرائز البناءة. حتى الإتحاد القومي اعتبر امتدادا لنظام التعاون بين أبناء القرية المصرية.

ج - إن مصلحة الأمة كلها، بل والإنسانية، هي مصلحة البورجوازية.

٢- الخاصية الثانية لهذا الأنموذج أنه غير متزن الإخلاص، فهو شديد التعصب للشعارات والمظاهر الخارجية التي سرعان ما يحولها إلى محرمات لا يجوز التعرض لها. إلا أنه على استعداد لخيانتها والتخلي عنها في السر، وهو قادر على عقد أسوأ الصفقات خفية، ولكنه يبدو أمام الناس وكأنه غير قابل للفساد.

وتعصبه للشعارات والمظاهر الخارجية هو تعبير عن أمرين: أولهما إحساسه بالذنب لتحطيم قيم وأشكال المجتمع القديم، أو فئاته العليا التي ينتمي إليها برباط الأبوة، وهي في الوقت ذاته تبرير لإسكات الإعتراض على نشوء طبقة جديدة.

٣ - إنه في تفكيره جزء من البورجوازية الكبيرة، ونشاطه يتجه دائما

للوصول إلى مراكزها، حتى عندما يكون وجودها قد انتهى. ولا يتم ذلك من خلال تصور نفسه بورجوازيا صغيرا ينمو حتى يصبح بورجوازيا كبيرا، ولكنه منذ اللحظة الأولى يصنع البورجوازي الكبير في سلوكه وأفكاره وملبسه وظروف حياته. إنه يحيط نفسه برموز البورجوازية الكبيرة منذ اللحظة الأولى، فتصبح حياته سعيا مستمرا دائبا لاستكمال الصورة.

إننا نجد عاملا وموظفا يتناولان نفس الدخل، وبينما نجد العامل يحول نقوده إلى متع مباشرة، نجد الثاني قد حول مرتبه إلى ملابس انيقة، وثلاجة كهربائية وتلفزيون... أما حاجات جسده وذهنه فتأتي دائما في المرتبة الأخيرة. ولعل مشكلة المهر هي أصدق تصوير لهذا الموقف، إذ يبدأ الموظف الصغير حياته الزوجية بإنفاق مبلغ ضخم في تأثيث بيته، ما يجعله مدينا وبائسا طيلة حياته.

لهذا السبب، تصبح صورة المستقبل في ذهنه دخلا هائلا وبيتا ضخما. إن عدم واقعية الهدف بالنسبة للوسائل يخلق أحد ملامح هذا الأنموذج.

لقد لاحظت مثلا أن القرارات الإشتراكية التي صدرت في عام ١٩٦١ قد أحدثت خيبة أمل وتوترا بين القطاعات الدنيا من الطبقة الوسطى، على الرغم من أنها لم تمسهم بشيء، واستحالة أن تؤثر عليهم في المستقبل. ولم يكن من الصعب، بعد مناقشتهم، فهم السر في ذلك، فإن كلا منهم قد تقمص شخصية البورجوازي الكبير إلى حد أنه لم يعد يفكر في نفسه كإنسان ذي دخل محدود.

٤ ـ إن البورجوازي الصغير في المجتمع المصري يحمل سمات خاصة

به، وهي تمثل قيم مجتمع حرفي، متخلف، خاضع لسيطرة الإقطاع واستغلال رأسمالية متخلفة نصف إقطاعية ،والإستعمار، وضغط جهاز بيروقراطي مهترئ؛ مضافا إلى ذلك انخفاض مستوى الدخول والصراع المميت على لقمة العيش.

وقد أنتج هذا ما يمكننا، أن نطلق عليه صفة الميكافيلية الشعبية، والتي يعبّر عنها بالإعتزاز الشديد بصفات الحداقة والفهلوة، ورفض قيم البساطة والإستقامة في التعامل والسلوك. إن هذه القيم تعكس موقف إنسان مذعور: أنا ضد العالم، أو ما يعبر عنه المثل العربي القديم: إن لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب.وانتقال هذه القيم إلى مجتمع متقدم تعني الرشوة والمحسوبية وعدم الإرتفاع إلى مستوى المسؤولية العامة؛ إنها تشكل تقويضا للأسس الإنسانية لأي مجتمع تقدمي متطور.

لقد كانت هذه القيم إيجابية في يوم ما، إذ كانت تعبيرا عن وضع محدّد؛ بما أن الآخرين قد خدعوني واغتصبوا كل شئ بالإرغام والقوة، فما عليّ إلا أن أسترد بعض ما أخذوه بالخديعة.. وبمعنى آخر، إنه لا يمكن التعامل بشرف مع اللص الذي يسلبني لقمة عيشي.

ولكن أساس أي مجتمع تقدمي يقوم على أساس مغاير تماما؛ ما دام المجتمع يمنحني الكثير، فعليّ أن أرد الدّين. إن هذا الأساس الأخلاقي هو جوهر الإحساس بالمسؤولية العامة.

٥ ـ الإزدراء للفكر والفلسفة، والإيمان بأن السلوك العملي ـ وهو في ذهنه مزيج من البراجماتية المتطرفة والميكافيلية ـ هو وحده السلوك المعقول والواجب.

٦ ـ التراث اللاعقلي، والتفكير الغيبي الذي ورثه عن مجتمع يعتمد في معيشته على أساليب إنتاج متخلفة. ومما يُدهش فعلا أن نلاحظ الدهاء والحذق الذي يتميز به هذا النمط في أسلوب معاملته، والتخلف المريع الذي يطبع رؤيته للعالم.

إن علينا أن نلاحظ حقيقة بالغة الأهمية في هذا المجال، وهي التفاعل الجدلي بين الأنموذج والثورة، وكيف أن كليهما قد أكد الآخر في مرحلة معينة ـ مرحلة قد شارفت على نهايتها.

إن تأكيد الثورة على البورجوازي الصغير قد أعطاه أبعادا جديدة، وفتح أمامه أبواب الطبقة الجديدة ـ هذه الطبقة التي كادت، بعد مضي فترة من الزمن، أن تحتل مواقع الطبقات المندثرة بحيوية واندفاع غير معهودين، وبدا للوهلة الأولى أنه، حتى المشاريع الإنشائية الكبرى وخطط التنمية، قد وضعت لخدمة هذه الفئة التي أخذت ثرواتها تتزايد بسرعات مضاعفة.

وقد بلغت الأوضاع مرحلة الخطر، عندما أخذت هذه الفئة تمد يدها للإستعمار الجديد، وتحاول أن تلتف من خلف الثورة.

أما من الناحية الأخرى، فقد وجدت الثورة الحماية من هذه الفئة. لقد أخذت المصالح الاقتصادية الجديدة للطبقة الناشئة تشكل سياجا يحمي الحكم.

إلا أن هذا كله أدى إلى نتائج خطيرة. والحكم بدون وجود تنظيم سياسي شعبي، ودون الإعتماد على الديموقراطية السياسية أمر باهظ التكاليف، كما أن تضخم الجهاز الحكومي واتساع أجهزة الأمن لن تحل مشاكل التنمية والتخطيط حلاً جذري.

تعارض الثورة مع الأنموذج:

إن علينا أن نقرر ،هنا ،أن إخلاص قيادة الثورة المصرية كان ذا أثر كبير في تحويل مسار الإتجاه العام للمجتمع، وساعد على نقله من طابعه شبه الإقطاعي إلى طريق النمو غير الرأسمالي. إن تفسير الخطوات التي اتخذتها الثورة على أنها مجرد ردود فعل حتمية لضرورات ملحة، تفسير غير دقيق. ان مثل هذه الظروف التي واجهت الثورة المصرية كان من الممكن أن تجعل من مصر إيران أو تركيا أخرى، وهذا بالطبع يحتاج إلى تحليل أوسع لا نرانا نستطيع القيام به هنا.

إننا، في الوقت الذي نفسر فيه مواقف الثورة المختلفة على أنها ردود فعل مخيبة للآمال، تجاه مواقف عدائية اتخذها الإستعمار ضدها، نستطيع أن نقول أيضا إن مواقف الإستعمار العدائية كانت أيضا ردود فعل لمواقف الثورة ضد الإستعمار من أجل خلق بلد قوي.

هذا بالطبع لا يلغي الظروف الموضوعية، ولكنه يحدد دورها من خلال تفاعلها مع الإنسان. إننا فقط نلغي مفهوم الحتمية الصماء، ونستبدله بالجدل بين الإنسان والموقف؛ الإنسان والظرف الإجتماعي. كما أننا نعارض في الوقت ذاته مفهوم الحرية الإنسانية المطلقة التي تؤدي، في هذه الحال، إلى عبادة الفرد. والذين يدّعون أن الثورة، منذ لحظتها الأولى، كانت واعية بأهدافها ومسارها، وأنهم أعطوها كل تأييدهم منذ اللحظة الأولى، لأنهم كانوا على بيّنة من ذلك، ليسوا أكثر من منافقين (وربما اعتبر بعض هؤلاء السادة أن وقوفهم ضد الكفاح الشعبي في السابق مبرر بنفس الأسباب وهو كونه مرحلة لابد منها للثورة).

لهذا السبب، علينا أن نضع تقييما جديدا للذين أيدوا الثورة وللذين عارضوها في مختلف مراحلها، معتبرين الإخلاص والتمسك بأهداف الشعب وحدهما مقياسنا للحكم.

ثم بدأت الظروف تتطلب تغييرا هاما، وأخذت القيادة، شيئا فشيئا، تحاول الإستجابة لهذه الظروف. إن الأساس المادي للمجتمع الجديد أصبح يبحث عن أنموذج جديد ومختلف.

لقد استطاعت نمطية البورجوازي الصغير أن تحطم الأسس الأخلاقية والفكرية للمجتمع القديم، ولكنه استنفد كل قدراته الإيجابية في هذا الإتجاه، ثم أخذ يستعد للعودة إلى الخلف، واستعادة الأفكار والطابع الحديدي المتحجر للمجتمع. فقد أصبحت أقسامه العليا طبقة جديدة ذات مصالح إقتصادية نامية، بينما تحولت أقسامه الدنيا إلى احتياطي فكري وسياسي لها. ولم يمض وقت طويل حتى بدا وجهه الحقيقي، الإشتراكية هي عدوه الأكبر. وقد تساءل الرئيس جمال عبد الناصر، مرة، عن السبب الذي يدعو بعض كبار الرأسماليين إلى معارضة توسع العلاقات الإقتصادية مع دول المعسكر الإشتراكي، على الرغم من أن هذه العلاقات قد أدت إلى مكاسب طائلة حصلوا عليها هم أنفسهم، وما كان بالإمكان تحقيقها لو أن مصر استمرت في تجارتها التقليدية مع الغرب.إن معاداة الفكر الإشتراكي تنبع من رعب البوراجوازي الصغير من الإرتباط بالشعب ـ الطبقة العاملة والفلاحين. إنه يرى في مثل هذا الإرتباط قضاء على كل محاولة لتخطي وضعه، وهو، لهذا، يبدو مخوفا إلى أقصى حد، بالأخص عند تأمل وضع فئات الشعب الدنيا في مجتمع متخلف. والبورجوازي الصغير يعتبر أي تماثل بينه وبين الفئات الدنيا نوعاً من الفضيحة. إن عدداً كبيراً من القصص والأفلام

المصرية تصور هذا التقارب كمأساة مريعة.

في ندوة نقلتها مجلة الكاتب منذ بضعة شهور، جمعت بين عدد من الكتّاب المصريين والصحفيين السوفيات، تساءل أحد الكتاب المصريين عن مدى صحة اتجاه البلدان الإشتراكية الذي يرى ضرورة التضحية بالأجيال الحاضرة من أجل الأجيال المقبلة؟

رد الصحفي السوفياتي بقوله إن ثورتهم قامت لإنقاذ الأجيال الحاضرة لا للتضحية بها، وإن ما حدث من دمار وقتل كان بسبب التدخل الإستعماري وموقف أعداء الثورة. وقال إن موقف مصر التحرري قد جعل المستعمرين يشنون عليها حربا استعمارية في عام ١٩٥٦، ولم يكن أمام الشعب المصري إلا أن يخوض الحرب، ويقدم تضحيات غالية. ولم يكن ذلك يعني أن الثورة المصرية قد قامت حتى تضحي بالشعب المصري.

وتوضيحا لرأي الكاتب السائل نقول إنه يعني هنا بالتضحية أن التركيز على التصنيع الثقيل سيؤدي إلى خفض مستوى المعيشة وإنقاص الإستهلاك، وبالأخص إستهلاك الكماليات، وما يؤدي اليه ذلك من احتكاك مستمر مع الإستعمار.

ولاشك أن (التضحية)، بهذا المعنى، قد تمثلت في الاتحاد السوفياتي كما لم ولن تتمثل في أي بلد آخر. فالحرب الأهلية والتدخل الأجنبي قد أديا إلى مقتل الملايين، كما أن الحرب العالمية الثانية قد أدت إلى مقتل أضعاف هذا العدد، وكادت أن تدمر الإقتصاد الوطني تدميرا شبه كلي. هذا بجانب التركيز على بعض الصناعات غير المنتجة كصناعات التسليح والصواريخ والأقمار الصناعية والقنابل الذرية. يضاف إلى هذا القروض والمعونات

التكنيكية الضخمة التي تشكل جزءا كبيرا من الدخل القومي الذي هم بأشد الحاجة اليه، وكذلك مساعداتهم للحركات الوطنية ولتصنيع البلدان الإشتراكية.

وعلى الرغم من أن مثل هذا الأنموذج لن يتكرر، فإننا نتساءل: هل وضع العامل والفلاح الروسي هو وضع من ضحى بمستوى مرتفع من الحياة كان يتمتع به في زمن روسيا القيصرية؟

إن ذلك يبدو مضحكا دون شك. إذا، فمن الذي ضحى، حتى بالنسبة لهذا المثال المبالغ به؟ إنه البورجوازي الروسي والإقطاعي وحدهما. أما ما كان من ضغط على بعض الحريات ، واضطهاد المثقفين، فلم يكن بسبب سرعة التنمية، بل بالعكس، إن هذا الضغط ـ كما تبين فيما بعد ـ قد أعاق هذه السرعة.

وهنا في مصر، لقد كانوا يضحون بفئات الشعب منذ آلاف السنين، والتصنيع الثقيل ومكننة الزراعة تخدم هذه الفئات، ليس في المستقبل البعيد وحسب، ولكن في الحاضر القريب أيضا. إن عشرات الآلاف، بل ومئاتها يتحولون من حياة شبه إنسانية، من العيش على هامش الإنتاج، من البطالة والجريمة إلى عمال مهرة وأصحاب دخول ثابتة.

إذا، فمن الذي يضحي هنا؟ إنها امتيازات الفئات العليا. ولذا، فالسؤال المتعلق بتضحية جيل حاضر من أجل أجيال مقبلة يمكن أن يصاغ بالشكل التالي: هل نضحي بامتيازات الفئات العليا من أجل رفع مستوى الشعب كله، وخلق وضع يسد الطريق أمام الإستعمار الجديد من السيطرة على البلد؟

هنا نواجه وهم البورجوازي الكلاسيكي، الذي ينقصه حتى وعي

البورجوازي الحديث بذاته وبمصالحه، وهو أنه لا يمثل الأمة كلها فحسب، بل هو الأمة ذاتها ومصالحه هي مصالحها.

ولكنه في بلدان العالم الثالث، بشكل خاص، يتحتم، إرتباط البورجوازي الصغير بالشعب. ان ذلك لا يفيد مصلحته الإقتصادية وحسب، ولكنه زيادة على هذا يقوّم خُلقه. إن ذعره الناتج عن عدم الإطمئنان، والذي يجعله يكرس حياته للتكديس خوفا من المستقبل، ويدفعه إلى الإسراف بسبب عقدة التشبه بالبورجوازي الكبير، إن ذعره هذا سيزول عندما يبنى المجتمع على أسس إقتصادية سليمة. إن المجتمع الجديد سيخلق الإطمئنان والإستقرار اللذين سيتيحان له المشاركة في الحياة كمستمتع، لا كمنتفع مذعور.

وأبرز مظاهر التعارض بين الثورة وأنموذجها هو التالي:

١ ـ ماذا كان يمكن أن يحدث لو تُرك البورجوازي الصغير يواصل مسيرته التي بدأها في الظروف التي سبقت الإشارة اليها؟ إن ذلك سينتهي حتما إلى حكم بورجوازية مالية ـ صناعية أشد شراسة وطموحا من سابقتها نصف الإقطاعية ونصف السمسارة للإستعمار.

وكان ذلك سينتهي، حتما، إلى تحويل مصر إلى شبه مستعمرة مرتبطة بالإستعمار الجديد. إن طابعها الطبقي سيلقي بها في أحضان الغرب، ويجعلها عدوة للشعب.

أي، بكلمة أخرى، ستصبح رأسمالية الدولة لمصلحة البورجوازية الصناعية ـ المالية. إنها كانت ستنتهي إلى نازية عميلة للإستعمار الجديد. لهذا كان الصراع ضد «تطلعات» هذا الأنموذج، إقتصاديا وسياسيا وفكريا في حقيقته، صراعا من أجل المحافظة على استقلال

مصر وسيادتها في الدرجة الأولى.

٢ ـ إن الملكية العامة لأدوات الإنتاج تحد مجالات النمو أمام البورجوازي الصغير وصعوده إلى مراكز البورجوازية الكبيرة. ووضعه النفسي ليس وضع البورجوازي الصغير الذي توقف نمّوه، وإنما وضع البورجوازي الكبير الذي يفتقد بعض الوسائل التي تكمل مظهره. إن تنظيم معيشته، ونمط تفكيره، والوسائل المادية التي يحيط بها نفسه هي مشروع بورجوازي كبير، وهو سيظل دوما يتحين الفرص لملء الفجوات الخالية في هذا المشروع.

ولذا، تبدو الملكية العامة بالنسبة له كعقبة، وليست كمصير عليه أن يتكيف معها. إنه يعتبرها مجرد طارئ سيزول مع الزمن. ولقد عبّر الكثير من الكتّاب عن هذا الموقف، إذ أكد الكثير منهم أن التشابه بين اشتراكية مصر والإشتراكيات الأخرى، مجرد تشابه في الأسماء، وأن إجراءات تحديد الدخول إنما هي ضرورة موقوتة ستزول حتما.

وعلى هذا الأساس يتحدد موقفه من الملكية العامة، على النحو الآتي:

أ - إنه يحاول تحطيمها ماديا، معبّرا عن مشاعر العداء إزاءها.

ب ـ إنه يعبّر باستمرار عن أساسها غير المنطقي بالنسبة له، ولذا فهو يشن هجوما فكريا وأخلاقيا على أساسها النظري.

جـ ـ مادام أساسها غير أخلاقي بالنسبة له ـ وذلك يساوي عنده كونها ليست ملكية خاصة ـ فهو يحاول أن يعيد إليها أخلاقيتها بأن يتصرف كمن يملكها ملكية خاصة، ولذا تبدو السرقة ـ إستعمال بعضها لمصلحته الخاصة ـ والبيروقراطية – وهي إحساسه بالأهمية لأنه

يملك – مبررتين أخلاقيا.

٣ ـ إن تقسيم الأرض إلى قطع صغيرة يتعارض مع إمكانية تطبيق الوسائل الحديثة والمتطورة في الزراعة والتسويق، ومع محاولة تجارب إجتماعية وتكنيكية حديثة. ومن الجانب الآخر، فإن الملكية وما يرافقها من انتقال الجهاز الحكومي عملية صعبة التنفيذ وغير مأمونة العواقب.

كما أن علاقة الفلاح بالأرض ـ هذه الأداة المتخلفة للإنتاج، والتي تعجز عن رفعه إلى مستوى الإحساس بالمسؤولية العامة ـ تجعل من المستحيل في الوقت الحالي قيامه بالتخلي عن أرضه وقبول فكرة الملكية العامة للأرض. وحل مشكلة الفلاح هي القضية الكبرى التي تواجهها المجتمعات الإشتراكية، فالتوسع في ملكية الارض يتعارض مع حماس الفلاح في الإنتاج، وتوسيع قاعدة الملكية الصغيرة يتعارض مع أهداف المجتمع الإشتراكي فيما يتعلق بمكننة الأرض وفي التخطيط الإقتصادي، كما أن ذلك يؤكد الإتجاهات البورجوازية الصغيرة؛ إن التجمع الزراعي والتسويق التعاوني هما وسيلتان لمحاولة حل هذه التعقيدات.

ولكن الأرض ستظل إلى وقت طويل منبع البورجوازي الصغير. إن التصنيع الثقيل ومكننة الزراعة ستخففان من حدة المشكلة، كما أن انتشار الفكر الإشتراكي، ورفع مستوى الفلاح الفكري، أمران ضروريان ما دامت المشكلة الأساسية هي مشكلة الفلاح نفسه الذي لا يقتصر أثره على الريف، ولكنه ينتقل إلى جميع فروع الإنتاج والخدمات، إذ إن الريف يشكل المصدر الرئيسي للأيدي العاملة في

الوقت الحاضر.

٤ ـ إن الإجراءات الإشتراكية وخلق قطاع عام ضخم، تتطلب إرتفاع الأحساس بالمسؤولية العامة. ومن هنا نشأ المأزق الأكبر. لقد كان الإلحاح في محاربة كل تنظيم سياسي، وتأكيد العزلة عن كل نشاط عام كفضيلة، وغياب الحرية، كلها عوامل قد أدت إلى خلق نمط أناني منعزل يؤثر السلامة ويبتعد عن حمل أية هموم غير همومه الخاصة. كان العمل السياسي، أي حمل العبء وهموم فئات إجتماعية أخرى غير الهموم الخاصة يصم الإنسان كفعلة السوء التي تظل تلاحقه طيلة حياته، وتلقي عليه بظلها ككابوس أبدي لا منجاة منه. إن عدم الإهتمام بالآخرين أصبح فضيلة تفتح أمام صاحبها مجالات النجاح والتقدم.

إنه من العسير فعلا أن يتحول هذا الأنموذج، بين يوم وليلة، إلى ثوري، يضحي من أجل الآخرين، ويكرس حياته لخدمتهم.

٥ ـ من الأفكار الرئيسة التي كانت سائدة، والتي عبرت عن هذا الأنموذج خير تعبير، موقفه من فكرة العنف وفكرة الصراع الطبقي. إن الإعتراف بوجود صراع طبقي كان يقتضي الإلتزام بفكرة العنف.

إلا أنه كما أوضحنا في السابق، كان هنالك شبه علاقة أوديبية بين هذا الأنموذج والفئات العليا. ولذا كان الإعتراض على استعمال فكرة العنف ضد الفئات العليا قائما على أساس أخلاقي. وربما كان هذا الإعتراض مبررا لو أن العنف لم يستعمل ضد اليسار، ولو أن هذا العنف لم يكن الوسيلة الوحيدة لرد العدوان الثلاثي.

إن الإعتراض الأخلاقي على العنف فتح الطريق أمام استمرار

الأيديولوجية البورجوازية التي تجد خير تعبير عنها في الصحافة؛ ففي الوقت الذي يشكل فيه القطاع العام ٨٠ بالمئة من الإنتاج الصناعي، نجد مقالات تفرق بين (إشتراكيتنا والإشتراكيات الاخرى على أساس أن الأولى تعتبر حق الملكية حقا مقدسا).

ومن المحتمل أن يكون تساهل السلطة، إزاء مثل هذه الآراء، ناتجا عن اقتناع سابق بأن الإشتراكية ممكنة التحقيق بالوسائل التكنيكية وحدها، دون حاجة إلى كوادر سياسية وتنظيم سياسي.

لهذا كله، نرى أن أنموذجا جديدا لا بد أن يخلق، لا ليعبّر فقط عن المرحلة الجديدة، ولكن ليدفعها إلى أمام، إذ أن بديله الآخر، وهو البيروقراطية، باهظ التكاليف من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يهدد كل المكاسب التي تحققت.

* « الآداب » اللبنانية العدد «٨» لعام ١٩٦٥م

الفصل ٤

الثورة والأنموذج الجديد

إن ضرورة وجود أنموذج ثوري تنبع من ديناميكية الظروف الجديدة، أي أن المجتمع قد انتظم بطريقة جعلت وجود الثوري، وبالتالي قيام تنظيم سياسي، أمرا لا يمكن تأجيله. فخطر سيطرة اليمين السياسي، وتزايد قوة الطبقات العليا وسيطرتها قائم في حالة استمرار غياب قوى الشعب الحقيقية عن المسرح السياسي.

إن اختفاء التنظيم السياسي القائد قد أدى إلى ظواهر خطيرة، نقتصر على ذكر ثلاثة منها:

١ ـ إتجاه طاقات التجمع الشعبي إلى مسارب ضارة.

٢ ـ نشؤ فوضى فكرية تضيع في وسطها معالم النظرية الثورية.

٣ ـ بروز اتجاهات يمينية تهدف إلى تجميد الثورة وعزلها.

بالنسبة للنقطة الأولى، يكفي أن نراقب الحماس الضخم، و الإهتمام الكبير الذي تثيره كرة القدم. إن أقل مبارياتها عبارة عن مهرجان شعبي هائل، والحماس لها يفوق كثيرا الحماس الذي يمكن أن تثيره أكبر المعارك السياسية أو الإجتماعية. كما تخصص لها الصحف اليومية عددا من صفحاتها، وملاحق أسبوعية خاصة.

ومن الغريب أن الكتاب اليساريين قد شاركوا بفعالية كبيرة في تأجيج هذا الحماس؛ فمنذ وقت قريب أصدرت مجلة آخر ساعة، التي يرأس تحريرها الكاتب اليساري صلاح حافظ، ويعمل فيها كثير من اليساريين، عددا خاصا عن كرة القدم.

افتتح صلاح حافظ العدد بقوله إن الحماس للكرة ظاهرة صحية ومأثرة من مآثر الثورة التي يجب ان نفخر بها. فالمتحمس للكرة يشجع في العادة ناديا معينا مشتركا في ذلك مع عشرات الآلاف من المشجعين. وذلك خير من التحمس للأب أو العائلة أو حتى القرية. أي بكلمة أخرى، فإنه كلما ازداد عدد المتحمسين لشيء ما، ازدادت الصفة التقدمية لمثل هذا الحماس.

وهكذا، فلا خيار للشباب في مجتمع إشتراكي إلا بين الحماس للكرة أو الحماس لأفراد العائلة. إن المسألة لتبدو مفجعة حقا عندما نتذكر أن ذلك يحدث في بلد يبني نفسه، ويحتاج إلى كل قدراته لمجرد توفير المطالب الضرورية للشعب، وهو في الوقت ذاته يواجه تحديات ضخمة في الداخل والخارج، وأن يكون مثل هذا التركيز على تسلية لا يمكن أن تشارك في حل مشكلاته الإقتصادية ولا تنمية قدراته العقلية، بل تحيله إلى مجرد تفاهة.

يضاف إلى ذلك الاهتمام العجيب بأم كلثوم الذي لايدعمه أي سند من

الفن أو الذوق الجمالي. وقد قامت آخر ساعة ببذل جهود كبيرة في تأكيد موضة أم كلثوم. فقبل أن تصدر عددا خاصا عنها أخذت تعد قراءها بمفاجأة مذهلة، حدث لا يمكن تصديقه إلخ.. ثم أتت المفاجاة .. لقد ظل مراسلها ـ كما تقول المجلة ـ ليل نهار، ولمدة أربعة أشهر، يترصد أم كلثوم لينال حديثا منها ، وقد كان، إذ اقنعها بأنه يحمل رسالة لها من مهندس إيطالي، وتمت المقابلة في جو من الفزع والرعب، إذ كان المراسل ينتظر في كل لحظة أن تطلق أم كلثوم كلابها المدربة عليه فتنهش أحشاءه وتمزقه إربا.

وبعد هذه المجهودات المضنية وجه إليها أسئلة مثل: هل ترغب في تحويل بيتها إلى متحف؟ فردت أنها لا ترغب في ذلك. وعن رأيها في الشعر الجديد، فردت انها تستطيع ـ لو أرادت ـ أن تؤلف خيرا منه. واسئلة أخرى من هذا المستوى.

أما الظاهرة الثانية، وهي انتشار الفوضى الفكرية، فيكفي أن نلاحظ أنه في فترة من الفترات كانت مجلات وزارة الثقافة تشن هجوما متصلا على الفكر الإشتراكي وعلى مشروعات الحكومة لتحديد النسل مثلا.

ورافق ذلك هجوم على كل محاولة للتفاعل مع الفكر العالمي، ويكفينا هنا أن نستشهد ببيان لجنة الشعر التي أصدرت تحريما لكل شعر يستفيد من الأشكال الفنية الأجنبية أو التعبيرات المسيحية إلخ... بل وصل الحد إلى محاربة الفكرة العربية على اعتبار أنها نتيجة لمخطط إستعماري للقضاء على الخلافة التركية.

يرافق هذا اجتهادات غريبة في تفسير الإشتراكية العربية، واعتبارها امتدادا للفكر البراجماتي، أي الفلسفة الرسمية للرأسمالية الغربية، وأن

الميثاق، عندما يعلن عن ضرورة إثراء النظرية بالممارسة العملية، وعن ضرورة الاسترشاد بالنظرية عند الممارسة، فالميثاق يضع الإشتراكية العربية في موضع الرفض النهائي للفلسفة الماركسية.

ويرى الدكتور زكي نجيب محمود، رئيس تحرير مجلة الفكر المعاصر، أن خطيئة الماركسية الكبرى هي اعتقادها أن الآلات تفرز الأفكار تلقائيا. ثم يتساءل: ماذا يحدث لو قامت حرب ذرية فأفنت العلماء والفنيين وكتب العلم؟ ويجيب: ستنتهي الحضارة بدون شك. وبهذا الأسلوب يقنعنا الدكتور زكي نجيب محمود بخطأ الماركسية. أما كيف توصل الدكتور إلى اعتبار أن فكرة ماركس عن الأساس الاقتصادي تعني أن الآلات هي التي تفرز جميع الأفكار، فذلك أمر ما زال طي الكتمان. يضاف إلى هذا، أن فكرة الحتمية الماركسية كما عرضها الدكتور هي الفكرة نفسها التي خاض ضدها ماركس واحدة من أعنف معاركه، ونعني بها هجومه على مادية فيورباخ، كما أن القضية الأساسية التي كان يختلف فيها لينين مع المنشفيك، هي إصرار لينين على أن الحتمية التاريخية لا تتحقق تلقائيا، بل من خلال وعي الإنسان وإرادته. وهذا هو موضوع كتابه «ما العمل؟».

وعلى كل حال، فربما كان الدكتور يتكلم عن ماركسية أخرى لم نعرفها بعد، وهو الذي أمضى ما ينيف على أربعين عاما في دراسة الفلسفة وفي البحث عن مجاهلها العويصة الغامضة..

وإذا انتقلنا إلى النقطة الثالثة، وهي محاولة اليمين ـ سواء بحسن أو سوء نية ـ عزل الثورة وتجميدها، فإننا نلاحظ أن ذلك يتم من خلال تحمس فائق للوضع وللثورة. إن الهدف وراء ذلك هو تحويل فكرة الإشتراكية إلى قشرة خارجية خالية من كل مضمون حقيقي، حتى تصبح في النهاية أداة في

يد الرجعية، ويتضح ذلك في محاولة سلب الثورة أقوى أسلحتها: مثل كونها صديقة للإشتراكية العالمية، واتجاهها العربي، وتضامنها مع الدول الأفريقية الأسيوية ودول أميركا اللاتينية، ومناصرتها لحركات التحرير.

ومن الأمور ذات الدلالة، أن هذا الإتجاه لا يجد وسيلة يتكئ عليها سوى الخداع والنفاق؛ فالهجوم على اتجاه مصر العربي يتستر وراء الدعوة التالية: إن الصعوبات التي تواجهها مصر نتيجة للخطة الإقتصادية للتنمية، ولتوسيع قطاعات الخدمات والتأمينات، والعمالة، وبسبب عدم كفاءة بعض الأجهزة التنفيذية، تعزى هذه المصاعب إلى اتجاه مصر العربي. أي أن الهجوم على الإتجاه العربي يهدف إلى حماية الشكل البيروقراطي للحكم، ومحاربة الديمقراطية في مجالاتها الإقتصادية والإجتماعية والسياسية.

كما تبدو إتجاهات أخرى، في المستوى نفسه من الخداع، كوضع الإتجاه العربي ضد الفكر الإسلامي، واختلاق تعارض مفتعل بين فكرة عدم الإنحياز وفكرة التضامن الآسيوي الأفريقي، والدعوة إلى عزلة مصر عن الكفاح العربي والأفريقي بإظهار التحمس لعراقة الحضارة المصرية الخ..

إن هذا يتطلب تحديدا وحسما، ولكن هل يكون ذلك بإسكات جميع الأصوات المعارضة؟

أعتقد أن علينا في مواجهة اليمين أن نفرق بين أمرين:

الأول: أن الجمهورية العربية المتحدة قد اختارت طريق البناء الإشتراكي في الداخل، وسياستها المعروفة في الخارج. وهذا الإختيار مدعم بتعبيره عن مصالح الشعب الحقيقية وبقوة الدولة. ولذا تصبح أية محاولة من جانب الرجعية لاستعمال العنف في تغيير الوضع، أمرا يجب أن

يقاوم بأقصى العنف والحزم. وإن بعض عناصر اليمين ستحاول بإستمرار تنفيذ مآربها من خلال الإتصال بالمستعمرين والتآمر معهم، أو باللجوء إلى الإرهاب، وهذا أمر يجب أن تستعمل فيه الشدة.

الثاني: إن الفكر اليميني ليس مجرد موقف تتخذه الفئات الرجعية للدفاع عن مصالحها، وإنما أيديولوجية توجد آثارها بين كل فئات الشعب وطبقاته. وتستمد هذه الأيديولوجية غذاءها من انخفاض مستوى الوعي السياسي، تراث التخلف الطويل، الإنتاج الحرفي والملكية الصغيرة، تدني المستوى الثقافي، حداثة الأسلوب العلمي إلخ.. كما تتغذى هذه الأيديولوجية ببعض الظواهر الجديدة؛ كالمصاعب التي تنشأ نتيجة للتحول والتطور السريعين، وما يؤدي إليه ذلك من قلق نفسي، عدم التوافق - في كثير من الاحيان - بين سياسة الحكومة وبين التطبيق الذي يتم من خلال أجهزة لم تتكيف، بعد، للظروف الجديدة، خروج المرأة إلى العمل، إلخ... وآثار هذه الظواهر تكاد تشمل الجميع، ولهذا يصبح استعمال العنف ضد الفكر اليميني مساويا للقيام بحملة قمع رهيبة ضد أوسع جماهير الشعب بلا مبرر.

ولكن محاربة فكر اليمين تظل هدفا، لا لعزله فكريا وسياسيا وحسب، بل لأن ذلك جزء أصيل وهام من مهمة نشر الوعي الإشتراكي، ومن إعطاء الإشتراكية طابعها الخاص والمميز في بلد مثل الجمهورية العربية المتحدة. إن التوعية الإشتراكية ليست مواعظ تلقى، ولكنها تتم من خلال إدخالها كعنصر أساسي في كفاح الجماهير اليومي، ومن أجل الديموقراطية بأوسع أشكالها، والتصنيع؛ وبمعنى آخر، يجب أن تنشر التوعية الإشتراكية من خلال التجربة

اليومية للشعب.

وبجانب نشر الوعي الإشتراكي، من خلال المواجهة المستمرة لمشكلات الحياة اليومية، ومن خلال ربط المظاهر الصغيرة والمنعزلة لقضايا المجتمع الكبرى، بجانب هذا، يجب أن يكون للإشتراكية فكرها المميز الذي يستطيع أن يكشف كل انحراف على المستويين النظري والعملي ويقدمه من خلال الإقناع والتوعية.

إن ذلك مستحيل دون قيام تنظيم سياسي ثوري.

ولكن، ما هو هذا التنظيم، ما هو دوره وحدوده، وما هي علاقته بالسلطة التنفيذية؟

عندما نطرح مشكلة الكيفية التي ينبغي اتباعها لتكوين تنظيم سياسي واختيار ملاكات قيادية، فإن التأكيد يتركز على فكرتين رئيستين ، الأولى: أن تسلم قوة عسكرية للحكم دون الإرتباط بحزب سياسي يجعل اختيار القيادات الثورية شديد الصعوبة، إذ يصعب التمييز بين الثوريين الحقيقيين وبين الإنتهازيين ما دام إدّعاء الثورية تجارة مربحة، والثانية: عدم الفصل بين مفهوم التنظيم السياسي وبين المسؤولية التنفيذية، فيصبح معنى الحاجة إلى تنظيم سياسي مساويا لمعنى الإحتياج إلى موظفين نزهاء.

بالنسبة للنقطة الأولى، إن وضع المسألة بهذا الشكل ليس نهائيا، فتسلم حزب ثوري للسلطة ليس ضمانة كافية لاستمرار وضع ثوري، وبإمكاننا أن نعدد الكثير من الأمثلة حيث تسلمت السلطة أحزاب وطنية أو ثورية، ثم تحولت إلى بيروقراطية تكبح جماح كل تقدم، كما أنه يمكن أن نشهد تكّون قوى ثورية تخلقها أو تتبناها السلطة القائمة. فيحدث مثلا أن تتولى الحكم

سلطة وطنية فتواجه صراعا إجتماعيا وسياسيا في الداخل بين مختلف القوى، ومن خلال انحيازها إلى أحد جوانب هذا الصراع تتحدد صفتها المستقبلية، فإما أن تنحاز إلى جانب التقدم أو تنحاز إلى جانب الرجعية.

أما فيما يتعلق بالنقطة الأخرى، أي عدم الفصل بين مهمة التنظيم السياسي والموظف النزيه، فهذا يتطلب شرح الأسس التي تقوم عليها العلاقة بين الحزب الثوري والحكومة الثورية، مستفيدين في ذلك من تجارب البلدان الأخرى.

بإمكاننا أن نلاحظ، بعد مراجعة العديد من تجارب البلدان الأخرى، أنه عندما يتحول الحزب الثوري إلى حكومة ثورية، فإن الإثنين يسيران في اتجاه فقدان ثوريتهما؛ أي أنه عندما تتحول الأجهزة السياسية إلى أجهزة وظيفية، ويتركز دور التنظيم السياسي في إدارة شؤون الدولة، فإنه يفقد قدرته على النظرة الشاملة، كما تتحول صلته بالجماهير من ارتباط مباشر متفاعل إلى آخر يقوم على الإلزام والقسر بواسطة أجهزة السلطة التنفيذية، وبهذا تنتهي أهم علاقة بين القيادة السياسية والشعب؛ ونعني بها حرية الإختيار التي جعلت الجماهير الشعبية تسير طوعا وراء القيادة السياسية وتدعمها، وتستبدل ذلك بعلاقة تقوم على قوة القانون. وهذا يجعل الأمور تسير في الظاهر بيسر وسهولة. إلا أنه مع مضي الزمن تحدث جفوة بين الجماهير والقيادة السياسية، تؤدي بدورها إلى اللامبالاة واختفاء المبادرة والحماس بين صفوف الشعوب، فتجد السلطة نفسها مضطرة، ازاء هذا الوضع، إلى الاستعاضة بأسلوب الإغراء المادي والإثارة المفتعلة من ناحية، وإلى تضخيم وتوسيع جهازالدولة القمعي والمراقب إلى أقصى حد من ناحية أخرى.

ما هو أثر مثل هذا الوضع على السلطة التنفيذية؟ إن الأجهزة الحكومية

تفقد قدرا كبيرا من كفاءتها، ويصبح الماضي السياسي جواز مرور لتسليم مراكز الدولة العليا، وتصير الكفاءة والخبرة إلى المحل الثاني، كما تضعف الرقابة الشعبية والسياسية إلى أقصى حد، لأن جهاز هذه الرقابة يصبح هو الخصم والحكم. بالإضافة إلى هذا، فإن السلطة التنفيذية تكتسب مكانة مترفعة ومتعالية، لأنها تضيف إلى نفسها أمجاد الحزب الثورية وماضيه السياسي المحاط بجو من البطولات الأسطورية. لهذا يصبح توجيه النقد إلى الحكومة تهجما على الثورة وعلى أسماء أحيطت بما يشبه القداسة . وهكذا يتحول الجهاز التنفيذي للسلطة من أداة شعبية في خدمة أهداف الثورة إلى هيئة لها قداسة. كما يصبح الحزب أداة في يد الحكومة، إذ تنتقل خير عناصر القيادة السياسية إلى الحكومة لتباشر مهامٌ تنفيذية، وتفقد هي - وبالتالي التنظيم السياسي - فرصة وقدرة القيادة الشعبية، وينتهي التنظيم إلى كونه مجرد أحد الأجهزة الوظيفية للحكومة. ألم نسمع كثيرا عن أحزاب تقدمية وثورية تحولت في النهاية إلى أجهزة تطبيل وتزمير للسلطة، وإلى أجهزة بوليسية تخنق كل مبادرة شعبية ؟

ثم تأتي الخطوة الأخيرة عندما تخلق الأجهزة التنفيذية نوعا من الإستقلال الخاص بها، وتمنح نفسها، شيئا فشيئا، امتيازات الطبقات المستغلة، وتقف عائقا في وجه أي تغيير من شأنه أن يضعف سلطاتها. أو يحرمها من الامتيازات التي تتمتع بها. إذا، ما هو دور التنظيم السياسي؟ إن دوره قبل الانتصار يتلخص في تعبئة الجماهير للثورة وقيادتها إلى النصر، واختيار اللحظة المناسبة للثورة. أما بعد الإنتصار، فدور التنظيم هو حشد الطاقات الشعبية للقيام بالبناء الداخلي وإنشاء أجهزة تنفيذية. وفي كلتا الحالتين يعمل التنظيم من أجل رفع المستوى السياسي للجماهير وإفساح

المجال للديمقراطية.

وإذا كان العنف، في كثير من الأحيان، هو اللغة التي تستعمل مع أعداء الشعب، فإن الإقناع والتعليم من خلال التجربة هما الوسيلتان الأنجع لكسب الشعب قبل الثورة وبعدها. فأعضاء التنظيم المشتركون في إحدى النقابات مثلا عليهم أن يقنعوا أعضاء النقابة بصحة سياسة التنظيم، واكتساب خير العناصر وأكثرها إخلاصا للتنظيم، دون أن يشترطوا كون قادة النقابة من أعضاء التنظيم بالضرورة. كما يجب إفساح الصدر لكل معارضة أو نقد.

وهذا أمر شديد الصعوبة، كما أن الدوافع إلى تجنبه كثيرة؛ منها اعتقاد أعضاء التنظيم أنهم أحق من غيرهم بالسلطة لأنهم بذلوا جهودا وتضحيات لم يبذلها الآخرون، ومنها كذلك نشوء وهم أنهم دائما على حق ما داموا قد انتصروا، وبرهنت الأيام على صحة مواقفهم وسياستهم. وهذا يغري بادّعاء الوصاية على الشعب، كما أن التنظيم - إستسهالا للأمور - قد يلجأ في فرض سياسته إلى إستعمال أساليب القسر لتوفر أدواتها بدلا من الإقناع والتثقيف. كما أن مركزهم المميز وتاريخهم الطويل الحافل بالكفاح والتضحية، مضافا اليها وسائل القوة التي بين أيديهم، تجعلهم قادرين على تشويه موقف كل معارض أو منتقد - مهما كان باعث اعتراضه أو نقده - وإلجائه في النهاية إلى أن يصبح إما عدوا كي تسهل مقاومته والقضاء عليه، أو أن يرغم على الموافقة دون إقتناع.

ان الاغـراءات والدوافع للتـخلي عن الديموقـراطيـة واللجـوء إلى الديكتاتورية، كثيرة ومتعددة، وهذا ما يسمى بانحراف الثورة.

يمكننا أن نلخص ملامح العلاقة بين التنظيم السياسي والحكومة، بناء

على ما تقدم، فيما يلي:

أولا : علاقة التنظيم بالشعب وبكل منظماته وأجهزته هي علاقة الإختيار الحر القائم على الاقتناع.

ثانياً: على التنظيم أن يتعلم من الشعب، والديموقراطية هي الوسيلة إلى ذلك.

ثالثا: على التنظيم السياسي أن يتحاشى الذوبان في جميع الأجهزة الوظيفية، وأن يحافظ على استقلاله، فلا يكون هدفه تحويل السياسيين إلى فنيين، بل - على العكس من ذلك - يجب أن يعمل على تثقيف الفنيين وكسبهم إلى جانب الثورة.

رابعاً: قصر وظيفة الحكومة على تنفيذ المهمات الإدارية، وإدانة كل اتجاه من جانب الحكومة للتعالي على الشعب، فالسلطة التنفيذية هي أداة الثورة لا الثورة نفسها.

وهذا يستدعي تغيير وظيفة الحكومة من أداة قهر طبقي إلى جهاز في خدمة الشعب، وهذا بالطبع سيؤدي إلى تغيير شكلها وطبيعتها، وجعلها تقترب من شكل وطبيعة التنظيمات الجماهرية، كإدخال مبدأ الانتخاب بشكل تدريجي، واضعين في الإعتبار أن مسارها النهائي هو تحولها إلى هيئة إدارية، ونزع كل قوى القمع والقسر منها، لكن هذا بالطبع سيكون بعد زمن بعيد.

* «الأداب» اللبنانية العدد «١٢» لعام ١٩٦٥م

الفصل ٥

مشكلة التراث والتقدم (١)

عندما فتح (نابليون) مصر، وضع على رأسه عمامة كبيرة، وجمع الشيوخ وناقشهم في مسائل الفقه، وعلّق منشورات في شوارع القاهرة تقول إن (نابليون) قد أخضع البابا بسبب من حبه للإسلام والمسلمين.

وهكذا، لم يجد الرجل الذي زلزل النظم الإقطاعية في أوروبا إلا أن يلجأ إلى تراث إقطاعي متخلف ليدعم سيطرته على مصر آنذاك، ونهاية (نابليون) في مصر معروفة، إذ لم تشفع له العمامة ولا درايته بمسائل الفقه. وتأكيد بعض الجوانب المتخلفة في التراث الإجتماعي لاجتذاب الجماهير، وخلق تأكيد واسع، هو أسلوب يلجأ اليه كثير من القادة، لأنه سبيل ميسور للسيطرة. وليس لنا أن نتهم كل من يلجأ إلى ذلك بسوء النية، فالواقع أن هنالك كثيرا من جوانب التقدم التي لا يسهل فرضها على الجماهير، إذا لم تختلط بتراثها، وتقدم على أساس من هذا التراث. فما تزال في أوروبا أقسام واسعة من

السكان تؤمن بما يسمى بالعلم المسيحي، وما تزال كثير من الاصطلاحات التقدمية تلقى معارضة البابا العنيدة.

إن مثل هذا الإتجاه، وإن كان يحقق بعض الانتصارات السريعة، يخلق مشاكل شديدة التعقيد في المدى البعيد. أي أنه يحدث أن يطمس مدلول التقدم وتحارب بعض الجوانب الفكرية والأخلاقية التي يجب ان ترافقه من أجل أن تتقبل الجماهير هذا التقدم بسرعة، ولاختصار الوقت والجهد اللذين يجب بذلهما لنقل التقدم التكنيكي من الواقع إلى الدماغ والسلوك.

إن مثل هذه الظاهرة واضحة إلى أبعد مدى في عالمنا العربي، حيث نتبينها في كل مجال من مجالات الحياة عندنا؛ ففي كل بلد عربي تقريبا يوجد قانونان يعملان معا، قانون جنائي ودستوري يكاد يكون مقتبسا عن القوانين الأوروبية، وقانون آخر يمثل تراثا إجتماعيا لم يعد ملائماً يسمى قانون الأحوال الشخصية، أوالقانون الكنسي، أوقانون العشائر أوغيرها.

ولذا، نجد المرأة العربية التي منحت حق الانتخاب والترشيح للبرلمان، والوصول إلى منصب الوزارة أو لأي منصب آخر، بموجب بعض القوانين، تخضع بموجب قوانين أخرى، مطبقة في البلد نفسه، لبيت الطاعة، ولحكم الطلاق المرتبط بنزوة الزوج. إن مثل هذا الإزدواج معبر عنه بالخرزة الزرقاء التي يعلقها السائق على سيارته ليقيها شر العين. وهذا بالضبط ما تستغله دار صحفية كبرى، إذ تتقاسم صفحات مجلاتها وجرائدها صور ضخمة للمصانع التي تنشأ حديثا، والصور الموضحة بالشروح والإرشادات لكيفية استعمال السلة التي تحضّر بواسطتها الأرواح، مضافا إليها الفوائد التي يجنيها العلم والتقدم من استعمال هذه السلة المباركة. وهي نفسها الذهنية التي أملت على كاتب طاف الكرة الأرضية ليفيد أبناء بلده بخبرات جميع

الشعوب في تحضير الأرواح، وهل نزيد فنقول إن عددا كبيرا من البلاغات التي تصل لبوليس القاهرة، حول مكان اختفاء أحد المجرمين، قد أملتها السلة الميمونة؟

إن هذه الظاهرة شديدة الخطورة، وإن عدم الصراحة في مواجهة هذا الإزدواج، خوفاً من إثارة بعض المشكلات الآنية الصغيرة، هو، بجانب كونه ضارا أمر لا مفر منه إن أجلا أو عاجلا.

من الواضح أن أية خطوة تقدمية في المجال الإقتصادي هي موقف ضد المجتمع القديم، وتشكل رفضا للأساس الذي كانت ترتكز عليه العادات والعلاقات القديمة. وأن عدم وعينا بهذه الحقيقة معناه تحولنا لمتحف يتكدس فيه القديم فوق الجديد، وفقداننا لمقومات الشخصية السليمة المنتجة، وهو يعني، أيضا أننا، سنصبح كالمتحف من ناحية أخرى: خارج العصر وموضوع استطراف المتفرج واستغرابه. وبتحديد أكثر نقول إننا نخلق ونحمي عوامل المرض والقلق في مجتمعنا، وبالتالي نعرّض كل مكاسبنا للضياع، إذ نؤكد العوامل والمؤثرات المؤدية إلى خلق المرض النفسي عند الأفراد وتحولها إلى مؤثرات وعوامل إجتماعية، فيحدث كما يحدث في كثيرمن المجتمعات، التي تتصرف بتعقل بشكل عام، فيما عدا مسائل معينة تثير عندها ردود فعل غير منطقية وغير مبررة ظاهريا. والتاريخ ـ الحديث بشكل خاص ـ مليء بالعبر لنا، إذ استطاع بعض الغوغائيين أن يستثيروا تلك الردود إلى أقصى حد، وأن يحولوا هذه المجتمعات المسالمة إلى مجتمعات تنضح بالشر بالنسبة لنفسها وللعالم.

وسبب أمثال هذه الردود ـ كسببه في الأشخاص ـ يعود إلى وجود ظروف غير عقلية، وإلى توجيه إستثارات إنفعالية غير منطقية إلى لاوعي

الجماعة، وإلى تأكيد تلك الظروف والإثارات بشكل مستمر. والعامل الأساسي الذي يجعل أمثال هذه المجتمعات مريضة وبحاجة إلى علاج هو تجاور عوامل وظروف غير عقلية مؤثرة، وظروف أخرى عقلية ومنطقية، وتعايشهما معا.

ولتوضيح ذلك نأتي بمثالين، أولهما فردي والآخر إجتماعي.

الأول: فتاة تعاني خوفا لا يمكنها التحكم فيه عندما تشاهد أبراج الكنائس وعندما تسمع أجراسها. وقد استطاع المحلل النفسي، بعد عدة جلسات، أن يجعلها تتذكر حادثة قديمة سببت هذا الخوف. إذ أجريت لأمها، آنذاك، عملية جراحية خطيرة، والفتاة ما تزال طفلة.وبينما كانت الطفلة جالسة في حجرتها بالفندق تنتظر مصير أمها، في حالة شديدة من القلق والترقب، كان يواجهها من شباك حجرتها برج كنيسة تدق أجراسه كل ربع ساعة. وماتت الأم.

كما اكتشف المحلل أن الطفلة كانت آنذاك تحس بشعور بالذنب نحو أمها، إذ كانت تعتقد ـ دون مبرر حقيقي ـ أن سوء حالة أمها وموتها كان بسبب إهمالها لها وعدم عنايتها الكافية بها.

إن استرجاع هذه الحادثة وحده لم يشف الفتاة من هذا (الوهم المتسلط)، إذ، بالرغم من كونها فتاة ناضجة، فما زالت تحمل هذا الإحساس الطفولي بالذنب نحو أمها. ولهذا، كان على المحلل أن يشرح لهاأنها لم تكن مسؤولة عن موت أمها،إذ كانت – الأم – في حالة خطيرة وموتها مؤكد.عند ذلك شفيت الفتاة.

وهكذا نرى أن مشكلة هذه الفتاة هو وجود إحساس طفولي بالذنب، نحو أمها، غير متلائم مع منطقية الشخصية الناضجة. إن هذا الاحساس

مبـرر في نفس الطفلة بحكم نشـأتها الدينية التي تغرس في أذهان الاطفال واجبات نحو الأمـهات ومسؤوليات لا يستطيعون تبريرها. فعندما ينمو الطفل وتنمو معه تلك الجوانب من تراثه دون أن يسلّط عليها وعيه، يصاب بأمثال هذه الإضطرابات النفسية.

الثاني: الذي تتحول فيه المؤثرات الموجهة إلى لاوعي الجماعة إلى أساليب مضحكة في الإقناع، فنجده في مسرحية سارتر (البغي الفاضلة)، إذ يحاول عضـو الكونجرس الأمريكي استثارة القيم غير العقلية والسائدة في المجتمع الأمريكي في ذهن البـغي، حتى يجعلها توافق على القيام بعمل غير منطقي. فعندما يقتل رجل أبيض زنجيا، فمن المنطقي أن يعـاقب، أو على الأقل ألا يؤخـذ بجـريرته رجل آخـر، ولكن عـضـو الكونجرس عنده رأي آخر:

الشيخ - كيف لي أن اشرح لك؟ إسمعي: تصوري أن «الأمة الأميركية» تبدت لك فجأة. فما الذي ستقوله لك؟

ليزي (مذعورة) - أظن أنه لن يكون لديها شيء كثير تقوله لي.

الشيخ - هل أنت شيوعية؟

ليزي - أيّة فظاعة، كلا؟

الشيخ - وإذن، فإن لديها أشياء كثيرة تقولها لك. ستقول لك: (لقد بلغت من الأمـر ياليزي أن عليك أن تختـاري بين إثنين من أبنائي؛ يجب أن يختـفي هذا أو ذاك فـمـا الذي يعمل في مثل هذه الأحوال؟ يحتفظ بالأفضل. وإذن، فلنر أيهما الأفضل. هل تريدين؟).

ليزي - نعم اريد. أوه، عفوا! كنت أحسب أنك أنت الذي كنت تتكلم.

الشيخ - إنني أتكلم باسمها (يستأنف) «هذا الزنجي الذي تحمينه ياليزي، ما جدواه؟ لقد ولد بالمصادفة، الله يعلم أين، ولقد غذيته، فما الذي فعل هو في مقابل ذلك؟ لا شيء على الإطلاق، إنه يجر أقدامه ويسلب وينهب ويغني ويبتاع الأثواب الوردية والخضراء. إنه ابني وأنا أحبه كما أحب سائر ابنائي. ولكني أسألك : اتراه يساوي حياة انسان؟ إنني لن أحس حتى بموته.

ليزي - ما أبرعك في الكلام؟

الشيخ (متابعا) - «أما الآخر، توماس هذا، فهو بالعكس قد قتل زنجيا، وهذا أمر رديء جدا، ولكني بحاجة إليه، إنه اميركي مئة بالمئة، سليل أسرة من أعرق أسرنا، تلقى دروسه في هارفارد، وهو صاحب مهنة - وأنا بحاجة إلى أصحاب المهن - وهو يستخدم ألفي عامل في مصنعه - ألفي عاطل عن العمل إذا مات - إنه سيد، سور حصين يقف في وجه الشيوعية والنقابية واليهود. إن له واجبا أن يعيش، وإن لك أنت واجبا أن تحافظي على حياته. هذا كل شيء، والآن إختاري».

إنها صورة كئيبة للمجتمع الأمريكي، إلا أنها، على أية حال، صادقة، كما أن وجود أمثال هذه القيم في المجتمع الأمريكي، وهذا الرعب من بعض المحرمات الذي ليس له تبرير منطقي، هو أمر موعز به من الطبقة المتسلطة ولمصلحتها. ان وثائق الكونجرس الأمريكي تحوي شهادة من يدعى (سيمون) حول الثورة الروسية، إذ يقول إنه لبس نظارة ذات إطار فولاذي وجاكتة من الفرو واختلط بصفوف الشيوعيين هنالك وكأنه منهم،واستطاع بهذه الوسيلة أن يعرف أسرارهم ومداخلهم.

وعندما سئل عن الذين صنعوا الثورة هنالك، قال، إنهم مجموعة من سكان نيويورك.

وسأله أحد الشيوخ: والنساء؟

قال: إنهن خضعن للتأميم، فيقف الناس صفوفا طويلة بانتظار دورهم في المضاجعة.

ويقول الذين حضروا هذه الشهادة إنه ليس باستطاعتهم وصف الغضب والأسى الذي اجتاح الشيخ المحترم.

إن (آرثر ميللر) في مسرحيته (البوتقة) يصف صورة أخرى من صور هذا المجتمع عندما سيطرت عليه (المكارثية)، إذ انهارت جميع القيم العقلية والإنسانية أمام الرعب الذي أثارته العوامل غير العقلية في المجتمع. ويقول (آرثر ميللر) في مقدمة المسرحية، إن أفراد المجتمع الأمريكي، كانوا يحسون إحساسا غامضا بالذنب إذ اكتشفوا فجأة أنهم ليسوا محافظين ورجعيين إلى الحد الذي يتفق مع تقييم السلطات المسيطرة للإنسان المحترم. وحتى يستطيعوا الخروج من هذا الإحساس المعذب وفي سبيل أن يبدوا مبررين أمام أنفسهم انطلقت موجة الإعترافات والدسائس والشهادات التي لا صحة لها.

هذه بعض نتائج تلك الظاهرة التي سبق وتحدثنا عنها؛ إنها تخلق أمثال هذا المجتمع المتوتر الشاذ الذي يمارس الإنتحار فيه حتى الأطفال.

وهنالك نتيجة هامة تؤدي اليها أمثال هذه الظروف، إذ يتحول المثقفون المخلصون لثقافتهم إلى أناس منعزلين ويصبح لإنتاجهم طابع المحافظة والحنين إلى الماضي.

وعملية تحول المثقف الجاد، من إنسان يقف موقف المعارضة من التراث الذي يحد من حريته، إلى انسان يحن لهذا التراث ويخضع له، عملية

معقدة بعض الشيء. فهو عندما يواجه واقعا يحمل في داخله هذا الإزدواج المخالف للمنطق، وغير المفتوح لمنطقية واعية، ينعزل تاركا المجال لرجال التوجيه التقليديين. فالعزلة هي تعبير عن إحساسه بالمسؤولية من ناحية، وهي، من ناحية أخرى، دلالة على ضيق أفق المثقف الذي لم يتح له ممارسة ثقافته وتطبيقها في الواقع الإجتماعي والتعلم من تجربة الجماهير. هكذا فهو، ما دام لا يجد المجال الملائم لمثله، وما دام يأبى أن يضيع وسط التفاهة والرخص الشائعين، يصبح شرف إخلاصه هو دافع العزلة.

إلا أنه، ككائن إجتماعي مرهف، يحس إحساسا رهيبا بوطأة هذه العزلة، وتملأه الأشواق دوما إلى تأكيد نفسه من خلال العلاقات الإنسانية والصلة العميقة الجذور بالناس. إن خصوبة أفكاره تبحث دائما عن مجال، وهو هنا، يصبح متخيلا بعد أن رأى استحالة واقعيته.

ولما كان من المستحيل تصور الناس دون العلاقات التي تربط بينهم، فشوقه يتجه إلى تلك العلاقات في صفاتها الأولى. وقد يتساءل البعض عن السبب الذي يمنع المثقف من التعلق بعلاقات متقدمة حتى يكون منطقيا مع نفسه؟ والإجابة، فيما أرى، أنه ما دام لم يمارس تجربة هذه العلاقات في شكلها الإيجابي والنافع ـ إذ إنها تعبّر عن نفسها في بدايتها بطابع العقلية التجارية والأنانية ـ فمن غير المعقول أن يشتاق إليها وينفعل بها، إلا في النادر.

إن مسرحية (العاصفة) لشكسبير، ربما كانت تمثل تجربة نادرة من هذا النوع، حيث يخرج الاشخاص من دائرة الإغتيالات والتآمر والدماء، طابع المجتمع الإقطاعي، إلى عالم يسوده الحب، ويتميز بنقاوة الحلم وصفائه. وعلى هذا الأساس، أيضا، نستطيع تقييم أعمال نجيب محفوظ، حيث السعداء هم

أولئك الذين لم يعرفوا العزلة والعلاقات الجديدة بعد، ويعيشون في عالم تواصل الناس فيه مفتوح إلى أقصى حد. إن هؤلاء الأبطال يدركهم التمزق والأسى عندما يواجهون وطأة التعارض اللامنطقية في العالم الجديد.

وأود هنا أن اؤكد حقيقة، وهي أنني اتكلم عن المثقف المخلص لثقافته ومُثله، إذ إن هنالك مثقفين جعلوا من ثقافتهم وسيلة انتصارات إجتماعية انتهوا عندها. كما أن هنالك مثقفين اتخذوا من ثقافتهم ما تتخذه البغي من جسدها: طعما لاصطياد الزبائن والنقود.

الفرق بين مفهومين:

ان هذين النمطين من الحضارة اللذين يتعايشان في مجتمعنا، يمثلان مفهومين وأسلوبين في التفكير، من طبيعة كل منهما أن يعارض الآخر وينفيه.

المفهوم الأول : هو المفهوم الأسطوري Mythopoeia، والذي يقوم إدراكه للعالم على أساس توارد الخواطر والإرتباطات الظاهرية. وهو في هذا يشترك مع المرضى العصابيين، كما هو واضح في مثال الفتاة الذي أوردناه حيث ربطت بين إحساسها بالذنب نحو أمها وبين أبراج الكنائس. إنه المفهوم نفسه الذي يربط بين خصوبة النيل وخصوبة المرأة، وبين الكوارث الطبيعية وخطايا البشر.

إن مثل هذه الذهنية ليست مشكلة في مجتمع لم يدخله التقدم العلمي بعد، ما دامت تمثل الأنماط الحضارية السائدة، إلا أنها، في مجتمع أخذ بأسباب التقدم العلمي، تصبح مشكلة خطيرة ومرضا

ينبغي علاجه، ويكفي أن نتصور إنسانا بدائيا يطرح فجأة بكل تراثه للعالم في مجتمع كالمجتمع البريطاني. هنا تصبح جميع مواقفه ومفهوماته التي كانت تكوّن تكيفا مع مجتمعه البدائي مجرد أمراض تشله وتخلق في قلبه الذعر، وتدفعه إلى الهرب والإنطواء. سيصبح العالم بالنسبة له مليئا بالأشباح المخيفة متمثلة في الكهرباء والقطار والسينما والمصعد، إلى ما هنالك من أشكال الآلة.

المفهوم الثاني: هو المفهوم العلمي الذي يدرك العلاقة بين الظواهر على أساس التجربة العلمية، ويفصل بين أحاسيسنا والعالم الخارجي.

إنه الموقف المعرض للسحر الذي يجعل الظواهر الخارجة عنا جزءا من إرادتنا وإحساسنا بها، ومن الطريف أن بعض الفلسفات الحديثة تشترك مع السحر في هذا المفهوم، ولهذا السبب كانت كل الإكتشافات العلمية الكبرى تثير رد فعل إجتماعياً عنيفا، وليس بعيداً العهد الذي كانت فيه رقاب العلماء والمفكرين الذين يبنون فلسفاتهم على الإكتشافات الجديدة معرضة لسكين المقصلة.

فما هو الحل؟ لا أستطيع أن أزعم أنني طرحت المسألة بالدقة والوضوح الكافيين، وبأن الحل سيكون شاملاً، إنما هي بعض اقتراحات.

لقد وضعت حلول كثيرة لهذه المشكلة؛ منها، أن هذا العالم أصبح ماديا جدا وأننا بحاجة إلى شيء من الروحانية لنحفظ التوازن. وهذه هي وجهة نظر

الإمبريالية الأمريكية، اذ تعني بالمادية مطامح الطبقات الفقيرة والشعوب المستعمرة في تحسين مستوى معيشتها، ولذا فمن الواجب زيادة الوجبة الروحية لتعزية المحرومين وإلهائهم.

ولهذا تختلط الدعوة للحرب الوقائية ولإستراتيجية الحروب الصغيرة بالدفاع عن الروح المسيحية والثقافة اليونانية وتقاليد الحضارة الأوربية التي نعرفها جيداً.

ولكن، هل يعني هذا أن علينا أن نتخلى عن تراثنا الفكري والإجتماعي ونلغيه ؟ بالطبع لا، لأننا لا نستطيع ذلك أولاً، ولأن ذلك لا داعي له، ثانياً. إن واجبنا أن نحدد العلاقة بين هذين المظهرين لحضارتين متعارضتين، اللذين يعيشان معا في مجتمعنا.

لقد سبق أن قلنا إن هاتين النظرتين للعالم تنفي كل منهما الأخرى. كما أن التاريخ الحديث يثبت أن النظرة العالمية تخرج دائما منتصرة في النهاية، ويتأكد انتصارها، في المجال الإجتماعي، بأن تنفي المحرمات والمسلمات من التراث وتخضعه لمنهجها. إن هذا لا يمنحنا القدرة على تخطي التراث، وبالتالي تخطي الواقع، وإنما يجعلنا نستفيد من هذا التراث كخبرة وتجربة.

إن هذا هو السبب الذي جعل دراسة التاريخ بأسلوب علمي ثورة إجتماعية. فتراثنا دون تحليل علمي يظل مجرد عبء ورصيد لكل ردة عن التقدم الذي أحرزناه.

وهذا يتطلب أمرين:

الأول : الحرية،إذ إن المفكر يواجه دائما بعديد من المحرمات التي تؤدي دراستها بحرية إلى سخط شعبي من ناحية، وإلى تكتيل القوى

المستفيدة من التأخر الإجتماعي ضده من ناحية أخرى. إن بعض الكلمات والشعارات المبررة تبريرا سطحيا، والتي أصبحت من المسلمات في لاوعي مجتمعنا، أصبح من المحرم التعرض لها، وإلا فنعوت الخيانة والتهديد المادي والأدبي تقف له بالمرصاد. وهكذا آثر معظم مفكرينا السلامة وصمتوا مكتفين بالتحدث عن زوجاتهم وأولادهم ومداعبة القراء.

الثاني: تعميم الثقافة، ورفع مستوى الصناعة وتعميمها. ولا بد لنا هنا من الاشارة إلى أن نظم التعليم في المدارس والكليات تعاني، هي الأخرى، من نظام الإزدواج هذا، فما زال الطفل يدرس أن الله خلق العالم في ستة أيام واستراح في اليوم السابع، ونظرية (جيمس جينز) عن أصل الارض، وما زال علم الأحياء يلخص نظرية دارون ويفرض هذا الخليط المتناقض أشد التناقض على عقلية الطلبة.

* « الآداب » اللبنانية العدد «٧» لسنة ١٩٦٠

الفصل ٦

مشكلة التراث والتقدم (٢)

نقلت مجلة الكاتب في عددها الصادر في يناير ١٩٦٥ ندوة تحت عنوان (دور الفكر في المجتمع الإشتراكي) شارك فيها كمال رفعت، محمود العالم، إبراهيم سعد الدين، كامل الزهيري، رجاء النقاش، أحمد عباس صالح، سامي داود. وقد تركز الجزء الأكبر من الندوة حول التراث وموقفنا منه.

وقد برز في هذه الندوة اتجاهان:

الأول هو ما عبرّ عنه السيدان كمال رفعت وإبراهيم سعد الدين.

يقول السيد كمال رفعت:

(...المستقبل هو الذي يحدد لنا طريق التطور. إن المجتمعات الإنسانية في تطور مستمر. ونحن إذا اكتفينا بالنظر إلى الماضي وأمجاده الغابرة فلن نستطيع أن نتحرك إلى الأمام، وقد فشلت ثورات كثيرة لهذا السبب لأنها

بدلا من أن تتطلع إلى المستقبل كانت تلتفت إلى الماضي. وهذا كله يؤكد أمامنا ضرورة الإهتمام بالماضي في حدوده مع الحذر من التشبث به والوقوع في أسره...).

ثم يضيف السيد كمال رفعت نقطة ذات أهمية بالغة.

(وهناك آية في القرآن تقول «لكل أجل كتاب» وقد فسر بعض العلماء هذه الآية بمعنى: أن لكل شخص شريعته).

وأشار الدكتور إبراهيم سعد الدين إلى مسألة أقلمة الفكر الإشتراكي لواقعنا ـ هذه المشكلة التي اتخذها ويتخذها الكثير ستارا للهجوم على الفكر التقدمي والدعوة إلى نظرية مقيتة في التعصب القومي والديني ـ ووضعها الدكتور في وضعها الصحيح والحقيقي دون خداع أو تزييف. حيث قال:

(إن المسألة ليست مسألة استيراد أفكار من الخارج، ولكنها مشكلة استخدام المنهج العلمي في محاولة حل المشاكل الواقعية، وإنه من خلال العمل نفسه يتأقلم الفكر مع المشكلة الواقعية).

أما الإتجاه الثاني فهو قريب في ثلاث نقاط: إننا لسنا إشتراكيين تماما، وهو ما يعبّر عنه بأقلمة الفكر الإشتراكي لواقعنا من خلال تراثنا. النقطة الثانية: إننا كنا إشتراكيين دائما منذ بداية تاريخنا حتى الآن. النقطة الثالثة: لتأكيد هذا علميا، فعلينا أن ننظر إلى التراث نظرة نفعية، ونلونه بلون دعائي فنأخذ منه ما يخدم أهدافنا في المرحلة الحالية، وندع ما يتعارض معها.

وبكلمة أخرى فإن المطلوب هو تقديم الأفكار الإشتراكية والتقدمية في إطار من التقاليد والقيم الوراثية ـ أي بأشكال قديمة. فالأفكار الإشتراكية كما يقول الأستاذ محمد عودة:

(... محتاجة إلى «أقلمة» وإلى «تمصير» أو «تعريب» أو تطوير خلاّق لهذه الأفكار.. إنها محتاجة للترجمة إلى لغة يمكن أن تصل إلى الفلاح والعامل ومختلف طبقات الشعب حتى تستطيع أن تفهمها وتعتنقها).

ويقول الأستاذ أحمد عباس صالح:

(.. ولقد تجاهل المفكرون الإشتراكيون هذا الإتجاه في المخاطبة من خلال التراث الفكري لهذه الجماهير، وظلت إصطلاحات المثقفين أجنبية غريبة على الشعب..).

ولكن هل يتفق هذا المنهج مع الأسلوب العلمي؟ هل الأسلوب العلمي معناه، في هذه الحال، تقنيع المضامين الإجتماعية الفكرية الجديدة بأشكال قديمة؟

إن الأسلوب العلمي يؤكد أن المضمون الجديد هو نفي للمضمون القديم، وأن الأشكال القديمة لا تصلح للتعبير عن مضامين جديدة. إن التشابه بين المضمونين والشكلين القديم والجديد، والتماثل بين مواقف قديمة وحديثة (كإشتراكية أبي ذر الغفاري كما يسميها البعض، والإشتراكية العلمية مثلا) هو تشابه ظاهري وشكلي من الواجب تعريته وتوضيحه. إن الظروف الجديدة هي نفي للظروف القديمة، وبالتالي فإن جميع الكيانات الفوقية ـ الفلسفية والأدبية ومناهج البحث، والأفكار السائدة والعادات والتقاليد الخ ـ الجديدة هي نفي للكيانات الفكرية القديمة. هذا ما علينا أن نؤكده ولا نخفيه.

إننا نزاول عملية تزييف وخداع عندما نقول إن الإفكار والقيم الإشتراكية كانت دائما موجودة بيننا. في مثل هذه الحال فإننا نفتح أبوابنا على مصراعيها لليمين لأن يحول الإشتراكية إلى قشرة خارجية، كما أن ذلك يجعل

القيم والأفكار الجديدة معرضة للإختناق وسط ضباب الأشكال القديمة. وهذا ما سنعود اليه بعد قليل. لنأخذ مثالا بسيطاً على ذلك وهو التنظيم الشعبي القائد والموجه، وبالتالي الحاكم. ماذا يضع التراث مقابل ذلك؟ لقد قدم التراث إجابته التي توصل اليها بعد أن فشلت جميع الأشكال الأخرى من التنظيم والتي نعرفها معرفة جيدة وهي البيروقراطية. فهل ندعي ان التنظيم الشعبي هو مجرد شكل من أشكال البيروقراطية حتى نضمن نجاحه؟

أعتقد أنه لا خلاف أن علينا أن نؤكد عكس ذلك تماما.

لنأخذ مثالاً من مناقشات الندوة المذكورة وهو إعتبار الحضارة الأوروبية امتداداً للتراث اليوناني والروماني. لقد بدأ الفن التشكيلي الاوروبي متأثرا بمقاييس الفن التشكيلي اليوناني، ولكنه سرعان ما انفجر ليعبر عن شخصية البورجوازي بوهمه الذي رافقه بأنه مركز الكون. وإن عصر الرومانسية قدم لوحات ينتفض فيها الإنسان عملاقا ضخما دافعا كل ما حوله إلى مركز ثانوي.

عندما خلق البورجوازي ذلك العالم الرائع إكتشف واقعه المفزع. لقد اصبح عبداً للآلة التي خلقها، عبد حركتها المتواصلة الواثقة.

لقد عبّر (فان جوخ) عن الوحدة والإرهاق اللذين يطبعان العالم، كما أن الاشياء بدأت تتصف بثقل كابوسي يجوس بينها الإنسان حائراً ضعيفا مهزوما.

وبلغت هزيمة الإنسان أقصاها في الرسم الحديث، فأصبح ذلك القزم المتشنج الوجه، المتوتر اليدين، الذي يجاهد بلا جدوى للوصول إلى طبق الفاكهة الموضوع على مائدة الطعام في صورة (دالي) - أصبح مشوه الخلقة،

ممسوخ الملامح، ملتصقا على صخور سوداء قد نبتت عليها الطحالب كبقايا ثوب قديم.

إن الوهم السريالي الهادف إلى تحطيم كابوسية العالم الخارجي من خلال تحطيم إحساسنا بموضوعيته ـ غرفة جلوس في داخل بحيرة، قطع السكر التي تطفو على سطح كوب الشاي والملاعق التي تذوب في كوب الشاي الخ.. ـ أو الوهم الوجودي المتمثل في اعتبار الإنسان مركز الكون الذي يعطي المادة معناها.. كل هذا لم يغير شيئا من واقع الإنسان ومن كابوسية عالمة.

وفي المسرح نرى أنه، ابتداء من (شكسبير) ـ الوحش المهدد لقيم الحضارة كما كان يسميه (فولتير) ـ الذي حطم الأسس الأرسطية للمسرح، وعبّر عن البورجوازي في قمة وهمه واعتداده، إلى (بكيت) الذي أخرج الإنسان من المجتمع ووضعه في الكون،... في هذا المسرح نجد التعبير الكبير الكامل عن بداية عصر البورجوازية وانتهائه.

وحتى الدين تحول من الكاثوليكية على يد (كالفن) و (لوثر) إلى دعوة لتكديس المال والسعي المستمر للثراء.على أي شئ يدلنا هذا؟

يدلنا هذا على أن فهم الحضارة الأوروبية لن يأتي من خلال اعتبارها استمرارا للحضارة اليونانية ـ الرومانية (هذا الفهم يمكن أن يبدو صحيحا إذا اكتفينا ببعض المقارنات الخارجية) ولكن على إعتبار انها نفي لهما. إن هذا يجعل فهمنا للحضارة الأوروبية اشد عمقا وواقعية.

وهذا يقودنا إلى فكرة الأصالة، لقد اعتاد البعض أن يربطوها بنوع من الثبات والتحجر فيما يتعلق بالتمسك ببعض الأشكال الوراثية، فمن هو الصيني مثلاً؟

إنه إنسان ذو عيون منغولية، منحرفة إلى الأعلى قليلاً، يسكن بيتا من البيوت ذات الهندسة الغربية التي نشاهدها في الصور، ملابسه وقبعته مميزة، وهو شديد التأدب إلى حد الاضحاك:

(انا وو تن، الحشرة الحقيرة التي نالت شرفا عظيما عندما أتيحت لي فرصة مصافحة يدكم النبيلة).

وعندما يأتي موضوع الصين فلا بد ان تروى هذه الحكاية:

أرسل أحد طلاب المدارس الإبتدائية مقالا إلى أكبر صحيفة صينية، فرده رئيس التحرير مع رسالة يقول فيها: ياأعظم كاتب على مر العصور، والدهور، لقد بلغ مقالك حدا من الروعة جعلني أمتنع عن نشره خوفا من أن يطالبني جلالة الإمبراطور بأن تكون جميع مقالات صحيفتي المتواضعة على هذا المستوى من الروعة.

ولكن الصيني قد خلع ثيابه التقليدية وأصبحت مدنه شبيهة بالمدن الأوروبية، وتخلى عن أدبه المضحك. حتى أوبرا بكين تخلّت عن تقاليدها التي استمرت ما يزيد على ألف عام، لتقديم أشكال جديدة. فهل فقد الصيني أصالته؟

في الوقت الذي أخذ فيه الصيني يفقد طابعه المميز - الظاهري - وتحطمت الأشكال القديمة في الفنون والأدب والمجتمع، تفجرت أصالة جديدة باستطاعتنا أن نميزها بسرعة، كما أن فعاليتها وأثرها قد تخطيا حدود الصين.

وإذا إنتقلنا إلى الفكرة التي كثيرا ما تثار، وهي قضية الأصالة في الفن، فإننا نجد الرأي الذي يقول إن اعتمادنا على أوروبا في استيراد

أشكالها الفنية خالٍ من كل تفرد وعمق، وأن علينا أن نعود إلى تراثنا حتى نخصّب فننا بلون وطعم جديدين.

أما كون فنوننا ـ في الغالب ـ خالية من الأصالة والتفرد، كونها تفوح برائحة النقل والمسخ، فهذا صحيح، ولكن سبب هذا لا يعود إلى تأثرنا بأوروبا، بل بالعكس، بسبب كون رؤيتنا للجديد تبدو دائما من الأشكال القديمة.

إن إيراد مثال ربما أوضح ما أريد قوله.

عندما كنت أشاهد فلم «سجناء التونا» المبني على مسرحية (سارتر) المسماة بالاسم نفسه، أدهشتني تعليقات المتفرجين وفهمهم للفيلم. فقد وضع الجمهور أبطال الفيلم في المثلث الشائع في الأفلام المصرية ـ الحبيبان والعواذل، فالسجين يقع في حب زوجة الأخ، والأخت تقوم بدور العواذل الذين يفرقون دائما بين قلبين يجمع بينهما الحب.

ولذا كان الجمهور يقابل ظهور الأخت على الشاشة بالشتائم والتصفير، وتنتشر تعليقات الإستحسان والتعاطف عندما تلتقي زوجة الأخ بالشاب السجين.

ولكن خيبة أمل الجمهور فاقت كل حد عندما أخذت الأحداث تتخذ اتجاها مخالفا لما تعودوا (إنهزام العواذل وزواج الحبيبين). وبعد انتهاء الفيلم كنت أسمع التعليقات تتردد:

الفيلم دا مقلب، إيه الكلام الفارغ دا؟

وهكذا انزلقت أحداث الفيلم ودلالاته على سطح التكيف الذي خلقته السينما المصرية لسنين طويلة، ولم يستطع الجمهور أن يتذوق ويعاني الرؤية

الجديدة والفهم الجديد اللذين قدمهما الفيلم.

إن أصالة الفنان تستمد من قدرته على الرؤية الجديدة من خلال فهم جديد، والتعبير عنها بشكل جديد. ولهذا تتميز الأصالة الفنية بالبراءة التلقائية؛ إنني أرى ما حولي كأنه يحدث للمرة الأولى، كأنني أول من رآه. ولذا عليه أن يصارع اللغة والشكل ليصل إلى تلك الطزاجة.

وفي هذا بالذات تكمن رسالة الفن: القدرة على نقل الدهشة والجدة في أحداث الحياة الجارية.

فلو أخذنا اللغة كأداة، فإنها عندما تعبّر عن شيء ما، فإنه بالإمكان أن يمر ذلك الشيء وكأنه يحدث دائما ولا يثير أي إنتباه. وإن الفنان الحقيقي هو الذي يجعل ذلك الشيء يعيش من جديد، يكشف أبعادا وعلاقات لم نكن نحس بها. إننا بهذا نوجده من جديد. وهذا يصبح خطوة للأمام في سبيل السيطرة عليه. وبهذا فإننا نضيف إلى اللغة ونُثريها.

إن سيطرة الإنسان على الطبيعة ترتبط بقدراته الذهنية وأسلوب رؤيته، وهذا يتكيف إلى أبعد حد باللغة التي يستعملها.

إن انتصار النظام الجديد والفكر الجديد لا يتم بالخدعة. لا يمكن ان نقنع الإنسان بأنه ما يزال يعيش في العصر الأموي أو صدر الإسلام ثم نفاجئه بالاشتراكية وقد تمت دون ان يدري. إن تحقيق الإشتراكية عملية معقدة ومضنية يجب أن يشارك فيها الشعب بكامل وعيه (إن أسلوب ستالين في تحقيق الإشتراكية بالإرغام، ودون أن يأخذ في الإعتبار انها قضية الشعب بمجموعه، قد تكون أحد الأسباب التي جعلته يخلق تلك البيروقراطية البوليسية الرهيبة).

وهذا يتطلب أن نوضح للشعب، بإلحاح، أن شيئا جديدا، شيئا يشكل أيضا نفياً مطلقا للماضي، يحدث. إن إضفاء الأشكال القديمة على شكل الملكية الجديد، والتنظيمات الجديدة، ينزع عنها قدرتها على تفجير كيانات المجتمع القديم التي ما تزال تعيش بيننا.

إن الموقف المتخاذل، الوسط، من الجديد، لا بد أن يؤدي إلى سيطرة اليمين الفكرية، المذكورة وبالتالي السياسية والإقتصادية. ولاشك أن المفكرين الذين اشتركوا في الندوة يلاحظون نمو وتضخم الفكر اليميني، وتزايد فعاليته تحت أغشية رقيقة لا تغطي مطامعه وتطلعاته. وهو ينطلق من نقطة قريبة، مع الأسف؛ من النقطة التي تبناها بعض الذين شاركوا في الندوة ليصلوا بها إلى نتائج مختلفة. إنهم يبدأون بالقول صراحة إننا في حقيقة الأمر كنا دائما إشتراكيين ومؤمنين بالوحدة العربية، منذ بداية تاريخنا حتى الآن. ثم ينتهون إلى القول - وذلك يتم بطرق ملتوية خبيثة - إنه، إذاً، لا داعي للإشتراكية.

ولكن قد يعترض البعض قائلاً إن عددا كبيرا من الرسامين الحديثين قد أصبحوا يستعملون أشكالاً فنية موغلة في القدم، كالتصوير الإفريقي، كما إن هذا يحدث في كثير من الفنون الأخرى، كاستعمال أشكال ادبية قديمة، أو بعث الرقصات والأغاني القديمة، ولكنهم يعترفون في الوقت ذاته أن تلك الأشكال المندثرة تتطور.

إن كلمة تطور قد أصبحت كلمة خداعة لأنها قد تعني أكثر من شيء واحد، بل قد تعني شيئين متناقضين: تأكيد الأشكال القديمة من خلال تطوير بعض جوانبها، أو رفض الأشكال القديمة والإستعاضة عنها بأشكال جديدة.

إن ما يصنعه الفنان الحديث هو أن يجعل بعض أشكال التعبير القديمة

بعض عناصر عمله. إن عملية تركيب ومزج تتم لتنتج كلا جديدا متكاملاً.

ما هي دلالة هذه النظرة النفعية للتراث ومن أين تنبع؟

إن منشأ هذه النظرة هو الفكرة الحرفية التي أصبحت أحد مكونات البورجوازي الصغير في مجتمعنا. إن فكرة الحرفي عن العالم تنبع من أسلوب إنتاجه الذي يتصف باستعمال مهارته في تطويع الأشياء لمنفعته الآنية والمباشرة، ولذا فرؤيته دائما جزئية وآنية وتفتقد الشمول والكلية.

عندما نطبق هذه النظرة على واقعنا، نجد أنها تتمثل في تفضيل الدعاية - التي تخدم أهدافا آنية وقريبة - على الثقافة، وفي تفضيل استعمال الأساليب البيروقراطية على الأساليب الديموقراطية. إنها نوع من الميكافيلية الحديثة التي من أبرز مظاهرها - حتى على نطاق عالمي - التناقض الصارخ بين الأساليب المستعملة والغاية النهائية.

لقد اضاف بعض الإشتراكيين تفسيرا بالغ الأهمية إلى الظاهرة الستالينية، عندما أرجع قيامها إلى انعكاس الشخصية الأبوية المرافقة للإنتاج الحرفي الصغير الذي كان منتشرا في روسيا قبل الثورة، وفي إنتصار هذه العقلية على عقلية الطبقة العاملة. وفي هذا المجال تبدت قدرة لينين الفذة وبعد نظره عندما أوضح الخطورة الكامنة في الإنتاج الصغير وكيف أن مكافحتها تستلزم جهدا ومعاناة يزيدان كثيرا عن الجهد المبذول لمكافحة البورجوازية الكبيرة والإقطاع.

والواقع إن عقلية البورجوازي الصغير تشكل تعقيدا خطيرا في المجتمع العربي، ولكن المجال هنا لا يتسع لشرحها .

المهم أن ظاهرة العقلية الحرفية في المجتمع الإشتراكي تتميز بخاصيتين

رئيستين هما:

الأولى: الإخلاص للأهداف الإشتراكية.

الثانية: عدم الثقة بأن الشعب قادر على تنفيذ هذه الأهداف.

وهذه هي بالضبط فكرة الوصاية التي هي تعبير عن طابع الشخصية الأبوية الملازمة للإنتاج الحرفي الصغير.

ان معاملة الشعب في هذه الحال، هي معاملة صبي الحرفي. إنه يتعلم مهارات صغيرة متناثرة في كل يوم قبل ان يكوّن فكرة كلية عن الحرفة. والمعلم صاحب الحرفة - الحداد، الحلاق، النجار، الصائغ الخ.. - قد اكتشف أن خير وسيلة لتطويع الصبي هو أسلوب الصفع والضرب (والمعلم قد يكون في احيان والد الصبي أو صديق والده الذي يرجو صاحب الحرفة أن يخلص في تعليم إبنه، واستعمال العنف هو أهم مظاهر الإخلاص).

ولكن نقل هذه التجربة إلى مجال مجتمع صناعي حديث، له عواقب خطيرة وضارة. إن الاساس الأخلاقي للإشتراكية أمر مختلف تماما، وهو أشد تعقيدا من تمرين صبي الحداد والنجار.

إن نجاح الإشتراكية مرتهن برغبة الشعب الواعية في المشاركة في الإنتاج وتطوير المجتمع، ولذا تصبح مسألة الثقة إختياريا لخدمتها هي الأساس الذي لا غنى عنه للمجتمع الصناعي الإشتراكي.

لهذا السبب، علينا ألاّ نقتصر على تربية مهارات الشعب، ولكن علينا أيضا أن ننمي عقله. إن الإهتمام بالمهارة دون العقل يقترب بنا من الفاشية الإيطالية والإسبانية.

ونظرتنا إلى التراث يجب أن تعبّر عن المفهوم الإشتراكي الحقيقي؛ إن

علينا أن ندرسه بروح موضوعية علمية، فلا نجعل الشعب يتحمس لبعض الشعارات الإشتراكية بواسطة تعسف بعض الحقائق، ولكن لهدف أكبر وأهم من ذلك وهو توعية الشعب، واعطاء الشعب الإمكانية لأن يراجع نفسه فينزع عنها العناصر اللاعقلية الكامنة فيه.

إن خلق القدرة على النظر الشامل عند الشعب، هي التي باستطاعتها أن تخلق النموذج الذي يستطيع أن يبني الإشتراكية وأن يحميها، لأن قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة وعلى ظروف حياته مرتبطة، إلى حد كبير، بدرجة وعيه.

لقد دلت التجربة أن باستطاعتنا أن نبني مجتمعا إشتراكيا متطورا في أشد البلدان تخلفا ـ كما يحدث في عدد من بلدان إفريقيا حاليا ـ إذا وفرنا الوعي للشعب.

إن العصر الذي كانت فيه ظروف البلد الداخلية هي العامل الوحيد في تغييره قد انتهى، وأصبحت خبرة وتقدم البلدان الأخرى عاملا ذا اهمية متزايدة في التطوير الداخلي. إن الإستفادة من العامل الخارجي تتطلب تفتحا واعيا من جانب شعب البلد المتخلف.

* « الآداب » اللبنانية العدد «٣» لسنة ١٩٦٥

الفصل ٧

وضعية الأديب

اصبح من الأمور الشائعة والمنتظرة أن يلمع الأديب، في مقتبل حياته، بعمل جيد قد بذل جهدا كبيرا في خلقه، ثم يتحول بعد ذلك إلى كاتب ظريف، ثرثار، ذي علاقات غرامية معروفة ومجد وثراء.

مثل هذه الظاهرة عامة في حياتنا، إلى حد أنها تكاد تكون خط مسير جميع الفنانين، لا يشذ عنها إلا القليلون ممن لم يتعلموا سر الصنعة بعد. ويتخذ كثيرون سمة الأستاذية فيقولون لنا إن هؤلاء الكتاب قد لعبوا دورا تقدميا، وأما ما وصلوا اليه الآن فعلينا أن نسكت عنه. والحق أن هؤلاء يذهبون في انتقاص هؤلاء الكتاب إلى أبعد مما يذهب أقسى نقادهم؛ إذ هم، بتقديمهم مثل هذه الإعتذارات عنهم، انما يعتبرونهم في حكم الأموات، ولذا علينا ـ تعففا ـ أن نكتفي بذكر محاسن موتانا.

ومثل هذه المشكلة قد أثارت الإنتباه منذ زمن بعيد، فقد عللها طه حسن ـ

مثلا ـ بأنها تعود إلى أن الشبان في هذه الأيام ـ ولا أدري لماذا قصر المسألة على الشبان ـ لا يبذلون قدرا كافيا من الجهد. وهذا الجهد، في رأي الدكتور، يتمثل في أن يتقن، من أراد أن يتخذ الكتابة مهنة، السريانية والعبرانية واليونانية واللاتينية، وكذلك عددا من اللغات الحية لا يقل عن الأربع، بجانب انكبابه على عشرات الآلاف من الكتب الحديثة والقديمة. والدكتور، بعد هذا كله، يزعم بأن يكتب الكاتب فيجوّد الكتابة.

وقال العقاد ـ ولم يكن يقصد الهزل ـ إن ذلك كله يعود إلى أن هؤلاء الجهلة لم يقرأوا كتبي بعد، أو لم يفهموا ما جاء فيها ـ إن قراؤها. ورأى آخرون أن سبب هذه المشكلة هو الإحساس بعدم المسؤولية، والحّوا بحسم على الكتّاب بأن يتخلوا عن لا مبالاتهم. وأنكر آخرون وجود مثل هذه الظاهرة أصلا.

ربما كان بعض هذه الأراء صحيحا، ولكنه غير واف؛ فعندما نقصر المشكلة على أنها مجرد سوء في أخلاق الكاتب، وفي نقص المجهود الذي يبذله، وبسبب عدم إحساسه بالمسؤولية، فإننا لانختلف كثيرا عن وعاظ السجون، إذ إن هنالك عاملين هامين فيما يختص بالإنتاج الادبي:

الأول: الجمهور المتلقي،

والثاني: علاقة الكاتب بهذا الجمهور.

إن الطابع المميز لهذا الجمهور أنه جمهور مراهق، وهذا تقييم لواقع علينا مواجهته بصراحة. إن ظروفا اقتصادية واجتماعية وسياسية عميقة الجذور قد أدت إلى ذلك. فهذا الجمهور، وأعني به الأكثرية من سكان المدن، والتي تكوّن الأغلبية القارئة، قد خرج ـ أو هو في طريقه إلى الخروج – من

العلاقات التي تمنحه الوفاق مع العالم، والتي كانت تتمثل في المجتمعات الصغيرة المفتوحة البسيطة التي تسيطر عليها تقاليد قرون طويلة، إلى مجتمع قد منحه قدرا من حرية السلوك والتحرر من التقاليد، وفي الوقت نفسه سد في وجهه جميع سبل الحركة. إن الانسان الأوروبي عندما خرج من مجتمع القرون الوسطى، انطلق كالإعصار يستعمر البلدان المتخلفة، ويستكشف القارات الجديدة، ويكدس الأموال ويشن الحروب ويحقق انتصارات ساحقة في مجال العلوم وفي مجال التطبيق.

أما جمهورنا، فهو، عندما خرج من أسر العلاقات الأبوية، وجد نفسه كالطفل العاجز الذي لا حول له ولا قوة، فالتحرك في المجال الإقتصادي محدود جدا بسبب عهود طويلة من السيطرة الإستعمارية، والتعبير عن الذات في المجال السياسي كان ـ في أغلب الأحيان ـ مجرد تبعية لأصحاب المصالح الكبيرة، أو لعدد من الوصوليين المغامرين. ومن الأمور ذات الدلالة أنه في الوقت الذي كانت تحدث فيه انطلاقات ثورية عنيفة متميزة بانفعال شديد، لم تخلق أية عقيدة ـ كالعقيدة البروتستانتية في أوروبا – تؤكد خصائص الحركة الدائبة في الأشخاص. كما أن الفرد في هذا الجمهور لم يمنح الإستقرار والإطمئنان الكافيين، ولا الثقافة الكافية لتتحول أحلام اليقظة والرغبة في الفرار عنده إلى أعمال فنية ناضجة واعية، ولذا أصبحت الدعوات المتميزة بالنكوص تلاقي لديه إقبالاً شديدا وحماسا منقطع النظير. إن مجتمعاً يرفع مستوى الدخل القومي ويؤمن توزيعا عادلاً في الإنتاج، وفرصا متكافئة للعمل ويفتح مجالات واسعة أمام الفرد ليعبّر عن طاقاته، هو الذي ينقل هذا الجمهور من مرحلة المراهقة إلى مرحلة النضوج. ولتحقيق مثل هذا المجتمع تحتل وسائل النشر والتوجيه أهمية قصوى.

في المجتمعات الصغيرة المحدودة، كان الطفل ينتقل إلى مرحلة الكبار بيسر وسهولة. فهو يعيش في غرفة واحدة معهم، ويراقبهم في مجال العمل واللهو، وفي خلال ممارستهم لمختلف أشكال النشاط الاجتماعي، ولذا يستطيع، بدون جهد، أن يمتص قيم مجتمعه من خلال الأمثلة الحية التي تتحرك وتتصرف أمامه؛ أما في مجتمعاتنا الحديثة، فللأطفال حجرات خاصة للنوم، وعمل الأبوين ونشاطهم الاجتماعي يتم بعيدا عن عيني الطفل وعن مراقبته، ولذا يمضي عهد طويل على الطفل وهو يتلقى قيم مجتمعه من خلال الكلمات التي يلقيها الأبوان والمدرس، ومن خلال الكتب التي يقرؤها، والأفلام التي يشاهدها الخ.. وكلما ازداد تعقيد الحياة، تأخر دخول الطفل إلى معتركها، وقلّ مجال مشاهدة السلوك الاجتماعي، وأصبح متكيفا لان يتلقى وينفعل من خلال الكلمات أو أي شكل آخر يستعمل لإيصال القيم الاجتماعية إلى ذهن المتلقي.

فماذا كان دور وسائل النشر والتثقيف عندنا؟

لنرافق الجمهور المتلقي في رحلة يومه؟

قبل مواعيد السينما في المساء، تحتشد شوراع القاهرة الرئيسيةبعشرات الآلاف من النساء والرجال، ويصبح المرور فيها عملية مرهقة؛ كانوا قد أمضوا يومهم في دوامة من الإجهاد والمعاناة والضياع، ثم تسلقوا الأتوبيس المزدحم، تشاجروا مع الكمساري والركاب واندفعوا في الشوراع يتخطون العربات المسرعة، ويعاكسون الفتيات، وربما تشاجروا بسبب ذلك. ثم وجدوا مكانا في الصفوف الطويلة المنتظرة أمام نوافذ التذاكر. وفي ظلام قاعة السينما ينسى المتفرج من حوله ويعيش هو والفلم فقط. على الشاشة يظهر عمر الشريف، أو عبد الحليم حافظ، أو شكري سرحان..إنسان

يحمل هموما كهمومه: حياة بلا معنى.. بحث عن شئ ما .. قلق.. ويسير على كوبري قصر النيل، أو أمام مقاه سحرية، وينعطف إلى حديقة الفردوس أو إلى حديقة الحيوانات، وهناك يلتقي بفتاة رائعة الجمال، تحمل كتبا مدرسية: فاتن حمامة أو لبنى عبد العزيز أو شادية.. فتاة بريئة شديدة السذاجة خفيفة الروح.. يعاكسها الشاب فتستجيب، وأمام اقفاص حديقة الحيوانات أو في جزيرة الشاي أو أي مكان آخر ينشأ الحب بين قلبين طاهرين.. يغني البطل أو البطلة عدة أغان تعبر عن هذا الحب... الجميع: البطل و البطلة واصدقاؤهما يعيشون في فيلات فخمة محاطة بالحدائق وبأناس يحبونهم ويودون لهم كل خير.

ويتدخل العاذلون أو أب أسطوري أبله أو يحدث سوء تفاهم غير مقصود فيرفع البطل عقيرته بالنواح، ويزداد شحوب وجه البطلة.. وبقدرة حلالّ العقد تتلاشى المشكلات وتذوب وتمتلىء الشاشة بقبلة حارة.

وهكذا تبسط المشكلة التي يعانيها المتفرج إلى حد أن تصبح مجرد سوء تفاهم، تصبح معاناته، وضيقه، ومشكلاته المادية، وسماجة بنت الجيران، هي مجرد عناد أب أبله من السهل إقناعه بأي شيء. والخروج من الدوامة التي يعيش فيها يصبح من أيسر الامور؛ أن يلبس بنطلونا ضيقا، ويسرّح شعره بطريقة معينة، ويقول للفتاة التي تسير أمامه كلمات كالتي قالها شكري سرحان.

وفي الخارج، يواجه المتفرج آخرين قد كيفتهم السينما، ووسائل النشر الأخرى، واستلبت منهم كل ذكاء في فهم الواقع، ووقعوا في أسر الخدعة السينمائية؛ أبطال لهم همومهم نفسها ولكنهم يحلونها بمجرد ألفاظ وحذلقة خارجية.

وفي الشارع، بين أكوام الكتب، يعثر على ضالته: (هذه المرأة لي) (القس القاتل) (مذكرات فاجرة).. وفي المقهى يُدفع اليه إعلان كتاب:

(الصراحة التامة في العلاقات التناسلية.. الكتاب المرشح لجائزة الدولة.. كيف تحب، وكيف تكون محبوبا، وكيف تجذب قلب المرأة اليك وتعرف ميولها وأخلاقها وطباعها.. والحاسة التناسلية عند الرجل والمرأة.. ليلة الزفاف وشهر العسل، وتهيُّج الشهوة عند الجنسين.. القبلة الأولى على سرير النوم، وكيف تعرف سر المرأة من أول نظرة. كيف ترجع شبابك حتى لو كنت في الأربعين .. ما هي الصفات التي تحبها المرأة في الرجل، وبالإختصار فهذا الكتاب يريك أعظم الطرق التناسلية والصحية، وبه تمتلك المرأة روحا وجسدا، وهو يهم المتزوجين والعزاب).

وأما الفتاة التي سدت في وجهها السبل، وحرمت من الزواج والمتع والأصدقاء، فما عليها إلا أن تشتري مجلة «آخر ساعة» أو مجلة «الجيل»، فهنالك الحلول السحرية لكل المشكلات (ب.ب.. خصر ٣٠س م.. صدر٦٠سم.. ارداف ٩٠سم.. تقول ان سر رشاقتي أنني كل صباح أرفع قدمي إلى مستوى أنفي عشر مرات كل يوم، وأضع عصا على قفاي واميل يمنة ويسرة عشرين مرة كل يوم كما هو مبين بالصورة.. هل تريدين ياسيدتي أن يكون لك فتنة صوفيا لورين؟ إلمسي طرف قدمك الأيسر بيدك اليمنى، وقدمك اليمنى بيدك اليسرى ثلاثين مرة كل يوم.. صباح تقول: عندما ولدت صرخت أمي: بنت!.. ووحشة كمان! ولكن جمالي يعود لتناولي الفاكهة كل صباح وشرب كوب لبن قبل النوم).

وأية أحلام تولد في ذهن المراهق عندما يقول كاتب معروف (لا استطيع النوم.. ذهبت إلى الدكتور فقلت له إنني لا أستطيع النوم.. ربما كان سبب

ذلك يادكتور أنني اكلت سمكا في هونج كونج، وشربت شايا في الهند، وأعطيت خادمة المطعم في أمريكا عشرة دولارات بقشيش، وأكلت جبنا في الكونغو. وأعطاني الدكتور أقراصا منومة.. فنمت، ولكن أمي صحتني من النوم .. قلت لها لا تصحيني من النوم.. ولكن وحياتكم ما فيش فايدة..).

وقصص مسلسلة تنشر في مجلات أسبوعية: حسنين - مثلا - إبن فلاح فقير معدم، ويحب سوسو بنت الإقطاعي الكبير. حسنين يصبح بطل مصارعة، لاعب كرة ممتازا، مفكرا كبيرا، مصلحا اجتماعيا وبطلاً شعبيا. تأتيه عشرات الألوف من الجنهيات على كفاءاته التي لا يحصيها عد.. سوسو الرائعة المكافحة تهديه مجوهرات تساوي ملايين الجنيهات.. العمدة والفلاحون يلتفون حوله ويقيمون جمعية تعاونية.

وقد صرح كاتب هذه الرواية منذ مدة قصيرة أن مستوى القصة العربية يفوق مستوى القصة في أوروبا وأمريكا؛ومن الواضح أنه يعني القصص التي يكتبها هو.

وهنالك قصة الشاب الذي تزوج ابنة الأمير الذي كان يقف أبوه بوابا على قصره.. وحكاية الشاب الذي يذهب إلى اوروبا فتتسابق أجمل الحسناوات لتعانق وتضاجع الوحش الأسمر القادم من الشرق.

هكذا يقتنع الشبان أن أهدافهم في الحياة تتلخص بالسكن في فيلا رائعة، وبامتلاك المرأة جسدا وروحا، أن يصبح للفتاة قوام بريجيت باردو، أو صوفيا لورين - حسب الطلب - والسبيل سهل ميسور لا يحتاج إلى اي جهد او عناء، مجرد حركات بسيطة يؤديها الإنسان، أو كلمات معينة يرددها، كأن يلمس قدمه اليسرى بيده اليمنى، وأن يكون له جسدٌ مليءُ بالشعر وعضلات

وحشية هائلة، وأن تتناول الفتاة الفاكهة صباحا وكوب لبن قبل أن تنام.

وعلى ناحية شارع سليمان باشا وقصر النيل و ٢٦ يوليو يحتشد المئات ممن استعملوا جميع الوصفات التي تحقق لهم السعادة وتبعد عنهم القلق وقد أخذ صراخهم وشتائمهم ومعاكساتهم تطغى على ضجة الشارع.

إن وسائل النشر، بما فيها الفن، قد خلقت إنسانا له أهداف ليست مستمدة من واقعه، وأنماط سلوكية يتمثل فيها الهرب من مشاكله الحقيقية والإستسلام لأحلام اليقظة.

حدثني أحد الاصدقاء أنه أحس مرة أنه ربما كان متحاملا على الروايات ذات التوزيع الواسع والأفلام المحلية التي تلاقي إقبالا شديدا، وأن ما قرأه وشاهده لا يكفي أن يكون اساسا للحكم، فقرر، لذا، أن يقرأ عددا من هذه الروايات وأن يشاهد بعض هذه الأفلام. ولكنه اكتشف أنها أشد سوءا مما كان يتصور، إذ أنها ليست شديدة الرداءة من حيث التكنيك والبناء الفني وحسب، ولكنها كلها تشترك في لا معقوليتها. فالمؤلف أو المخرج يختار للموقف، باستمرار، ذلك الحل الذي يكون اشد إضحاكا أو أكثر استحالة. وهو يستغرب كيف تروّج مثل هذه الأعمال التافهة، بينما يقل توزيع أعمال نجيب محفوظ ويوسف إدريس مثلا؟

للإجابة على هذا السؤال علينا أن نأخذ في أعتبارنا أمرين: الأول: ينظر إلى الفن على أنه مجرد ترفيه عن الأعصاب المتعبة، ومحاولة الإنسان الضجر المتأزم القلق نسيان همومه. إن إنسانا كهذا يلجأ إلى عدة ميكانزمات للخروج من موقف أصبح لا يطاق، أحدها الإستغراق في أحلام يقظة يحمّلها رموز واقعه وصراعه، ويضع لها حلولا ساذجة كالحلول التي يضعها الأطفال

لمشكلاتهم، إذ إن حلم اليـقظة هو شكل من اشكال النكوص إلى مـرحلة الطفولة. ولذا كان ما يطلبه من الفن هو الذي يمثل أحلام الهارب من واقعه.. إنه يسـأل نفسـه، مـاذا أصنع هذا المساء؟ هـل أصطاد امـرأة.. أم اشـرب زجاجة من البراندي الرديء، أو أقرأ رواية، أم اشاهد فيلما؟ إن عناء واقعه يؤكد تمسكه بأحلام اليقظة ومثلها، فيقوم بإسقاطها على العلاقات التي تؤلف عالمه الحقيقي ليغنيها بما تفتقر إليه من ثراء وحيوية. إن العالم الحقيقي يصبح دائما مختلطا ببديله في حلم اليقظة.

أما نجيب محفوظ ويوسف إدريس فما الذي يقدمانه؟ وماذا يثيران في داخله؟ إن أبطالهما هم مجرد متسكعين في حانات، أو موظفين صغار، أو طلبة تطحنهم دوامة الحياة في حواري شبُرا أو زقاق المدق أو خان الخليلي.. أو هم آخرون يتمردون من خلال اكتشافهم لزيف الحلم ومحاولتهم تخطيه..؟ أي أنهم بكلمة أخرى يشدون قراءهما إلى الواقع، يجعلونهم أكثر ذكاء، وأشد قدرة على فهم هذا الواقع. إن مثل هذا الفن يطالب قراءه بالوعي، ويدلهم على أن الطريق إلى أعلى هي من خلال المعاناة والوعي والصرا ع. فهل من المعقول أن يتقمص القراء - مثلاً - شخصية حسنين التي تندفع من خلال أحلام اليقظة إلى الإنتحار؟

وحتى تصبح المقارنة واضحة، فعلينا أن نعقد مقارنة بين مصير حسنين الذي حطمته أحلام غير مستمدة من واقعه، وبين ما قامت به إحدى الصحف عند افتتاح فندق الهيلتون في القاهرة.

كانت إحدى المدعوات لحفلة الافتتاح هي الممثلة الأمريكية المعروفة (جين راسل)، وقامت الصحيفة المذكورة بترديد الحكاية المضحكة، التالية، في صفحاتها الأولى: إن الممثلة الامريكية وقعت في غرام أحد خدم الفندق. وكانت

عناوينها تقول إن الممثلة الأمريكية قالت للجرسون صباح الخير، ثم قالت له أريد ان آكل، ثم ابتسمت، ثم تنهدت، ثم طلبت منه أن يحضر قهوة لها بعد الغداء، ثم ابتسمت وتنهدت.. ثم أسرت له شيئا وابتسم ورفض أن يبوح بالسر.. وزادت الصحيفة بأن نشرت صورة لوالد الجرسون ووالدته وهما في ثياب رثة، لتؤكد أن لا شيء مستحيل..

لقد خلقت الصحيفة جميع العوامل التي تجعل أكبر عدد ممكن من الناس يتقمصون شخصية هذا الجرسون. فهو ليس مجرد خادم في فندق، ولكن له أبا وأما كمعظم الآباء والأمهات.

إن معنى هذا أن أية ممثلة أخرى هي في متناول الجميع، فما دامت (جين راسل) تقع في غرام خادم الفندق، فما الذي يمنع (صوفيا لورين)، أو (أنجريد برجمان) أو (إستر ليامز) أن تقع في غرام موظف في الدرجة السادسة أو طالب أو خادم في فندق آخر؟ إن الإيحاءات التي تثيرها مثل هذه الحكاية ستكون على حساب علاقات العشرات بزوجاتهم وصديقاتهم، إذ ستبدو أية علاقة غير مُرضية، ما دامت في شكلها الواقعي، في الوقت الذي تصبح فيه استر ليامز ممكنة. وبكلمة أخرى، إننا نحرم هؤلاء العشرات أن يعيشوا أو ينفعلوا في مستوى ظروفهم وأن يحققوا ذاتهم من خلال فهمهم وتخطيهم لهذه الظروف، ونجعلهم معلقين بأحلام سخيفة وبأماني لا يمكن تحققها إلا من خلال أحلام اليقظة، أو إبدال الواقع بإسقاط قيمة أخرى عليه ليست فيه.

الثاني: إن الوصول إلى متعة فنية راقية، يحتاج إلى قدر كبير من الإستقرار المادي والنفسي، والإستعداد، والثقافة. وتلك امور، وإن كنا نسعى جاهدين لتحقيقها، إلا أنها تحتاج لجهد متواصل وعناء طويل، حتى نحققها

كما حدث في جميع البلدان التي أرادت أن تطور نفسها وتحقق الرخاء لأفرادها.

وإذا أردنا تلخيص ما تقدم نقول، إن الجمهور يواجه ظروفا صعبة ومعاناة قاسية لا تساعده على الإستقرار النفسي، ومن ثم النضوج العاطفي والذهني. ولقد كان دور الفن والنشر ـ أو غالبيته ـ خلق منافذ، يتخلص فيها الأفراد من قسوة انفعالاتهم ومعاناتهم، متمثلة في أحلام اليقظة، وخلق عالم ومشكلات ليس لهما صلة بعالمهم ومشكلاتهم. وإن ذلك يتم عند الأفراد بإلغاء قدرتهم على فهم الواقع، والنفاذ إلى حقيقته، من خلال إسقاط أحلام اليقظة عليه، أو من خلال إبدال القيم الحقيقية بقيم خارجية مفروضة عليه.

ويمكننا أن نضيف إلى هذا، أن الهرب من المشكلة الحقيقية، بوسائل النكوص والهرب، راسخ في تقاليدنا؛ فاستعمال الأحجبة، وحلقات الزار، وغير ذلك من الأساليب، ما تزال شائعة وتستعمل للتخلص من الإنفعالات التي يثيرها الواقع شديد التعقيد، الذي يعجز الإنسان عن حله بسهولة أو فهمه بوضوح.

ولكن، هل حُلّت المسألة بهذه الصورة؟ وهل استطاع استبدالُ القيم الحقيقية للواقع بقيم مفروضة عليه من الخارج أن يخلصه من معاناته ويكسبه الرضى عن النفس؟

لو أخذنا ظاهرتين، تلاقيان إقبالا منقطع النظير من الجمهور، بالبحث، لتبين لنا أن العكس هو الصحيح؛ والظاهرتان هما تمثيليات (ساعة لقلبك) وأغاني الحب الحزينة. تدور تمثيليات (ساعة لقلبك)، في العادة، حول رجل شديد البله والعبط، يذهب إلى الجزار فيقول، مثلاً، إنني أريد عشرة أرطال

عظم، شرط أن يكون سعر رطل العظم عشرة أضعاف رطل اللحم، أو حول رجل فشّار يدّعي أنه بنى الهرم الأكبر، أو ابتلع فيلا بحاله، وآخر يصدقه، أو أن يطلب منه الكمساري قرش صاغ ثمن التذكرة، فيعطيه جنيها، ويستغرب عندما يرد له الكمساري الباقي. وهنالك دائما شخصية ذكية تهزأ من الرجل العبيط وتؤكد بلاهته.

وأما الأغاني، فهي مجرد بكاء ونحيب متصلين: «لا، مش أنا اللي أبكي ولا انا اللي أشكي وإن جار علي الزمان» «دموعي الحيرانه وعيوني السهرانة» «يا تصبّريني على الحرمان يا ترجّعي لي ليالي زمان» «ببكي ليه على جرحي وصاحب الجرح مش فاكر» «أشكي لك بدمع العين»... الخ..

إن تمثيليات (ساعة لقلبك) هي مجرد مداعبة لغرور المستمع؛ فعندما نؤكد له أن المضحك من الأشياء هو شيء قريب من الجنون المطبق، فإننا بذلك نؤكد له أنه على ما يرام، كما أننا نفتح الطريق أمامه لتقمص شخصية الإنسان الذكي في التمثيلية الذي ينصرف همه إلى إقناعنا أن الرجل الأبله هو أبله بالفعل.وهكذا يستغرق المستمع في اطمئنان وثقة بالنفس زائفين، إذ من الواضح أنه ليس ذلك الأبله الذي يشتري رطل العظم بجنيه ويدفع لكمساري قرش صاغ فقط. إننا بذلك نستلب كل قدرة على النقد الذاتي التي تكون دائما جوهر كل فكاهة راقية. كما أن إقبال المستمعين على الإستماع لمثل هذه التمثيليات يدل على شعور بالتفاهة ورغبة حقيقية في الهرب من مواجهة النفس بصراحة.

وإذا قارنّا هذه التمثيليات بشخصية (بابت) التي أبدع (سنكلير لويس) في تصويرها، لتبين لنا الفارق بين نوعين من الفن الضاحك. فـ (بابت) ليس شخصا أبله، ولكنه الصورة الشائعة لطبقة كاملة في المجتمع الأمريكي، ولذا

كان إظهاره بمظهر الشخصية المضحكة، يحتاج من القارىء العادي أن يرتفع بوعيه عن المستوى العادي للإدراك والثقافة، وبالتالي أن يتخطى نفسه، وبهذا يساعده على أن يرتفع عن القيم والأكاذيب والتفاهات التي يغرقه بها مجتمعه.

أما الحزن في حد ذاته، فلا اعتراض لنا عليه، فهو، عند (دستويسفكي) و(شكسبير) و(ستندال) و(آرثر ميللر) وكثيرين غيرهم، يمثل نفاذ النظرة إلى أعماق الحياة. أما هذا الحزن الذي تردده أغانينا فهو بلا داع ولاسبب ولا يوجد أي سند له من الواقع، فمن منا يبحث عن فتاة لا هم لها إلا أن تعذبه (على قد الشوك اللي في الورد بحب الورد)، وكيف يمكننا تصور هذه الفتاة التي تذيب دموعُها كل ما يقع تحت يديها من مناديل؛ وهل يمكن لابن القاهرة، الذي يصادف عشرات الآلاف من النساء كلما مر في الشارع، أن يغرق في الإنشغال وسهر الليالي لمجرد أنه رأى عيني فتاة؟ ومن منا يأخذ في اللطم والبكاء وإقامة الدنيا وإقعادها لأن فتاة ما لم تسكن بجواره؟

إن أي قدر ضئيل من المرونة والذكاء عند المستمع السوي، سيجعله يشعر أن هذا العويل لا يفترق عن بكاء مهرجي السيرك. إذاً، فما هو سبب رواج هذه الأغاني، وبماذا نفسر إصرار المستمع على طلبها، ومواظبته على الاصغاء لها؟

إن الحزن هنا هو رثاء الإنسان المتعب لذاته، واحتجاج أليم على المأزق الذي دفع إليه؛ احلام لا تتحقق، وواقع خال من كل ثراء لأن قدرته على فهمه ومعايشته قد استلبت تماما، وإنه بالتالي تمرد على عملية تسطيحه وتحويله إلى إنسان أبله.

وبكلمة أخرى، إن إيهام الجائع بأنه ممتلىء المعدة، سيترك لديه إحساسا

عميقا بعدم الرضى مهما حاولنا أن نقنعه بأنه شبعان. وهو دائما يبحث عن هذه الوسائل الساذجة في التعبير عن حزنه - أي سماع أغاني الحب التافهة - لأن ذلك لا يكلفه أي جهد في الفهم، ولا يحتاج إلى أي قدر من الذكاء واستكشاف الذات.

كيف يلتقي الأديب بمثل هذا الجمهور؟

يبدأ الأديب في الكتابة وعلاقاته لا تتجاوز فئة محدودة من الأصدقاء الجادين، ولذا يسبق ظهور إنتاجه في السوق جهد كبير في التحضير والقراءة، ثم عرض هذا الإنتاج على تلك الدائرة المحدودة من الأصدقاء. ويقسو هؤلاء في الحكم، مما يدفعه إلى معاودة كتابة هذا العمل، أو ربما إلى التخلي عنه ليقدم عملا أكثر جودة وأصالة.

وبعد محاولات عسيرة، ينجح في الإتصال ببعض النقاد أو المسؤولين في الصحف، فينشر عمله ليجد صدى بين فئة محدودة ذات تأثير في الحياة الأدبية، ويعرف عنه أنه شاب يبشر بخير وأنه جاد. إلى هنا، ما زال بعيدا عن الجمهور الحقيقي الكبير، إلا أن طريق العلاقات قد انفتح أمامه وما عليه إلا أن يخطو خطوات قصيرة حتى يصبح على رأس سلم الشهرة. لقد أصبح اسمه رائجا ولكن ليس بين الجمهور.

والأديب في هذه المرحلة يذكرني بمطعم في شارع سليمان باشا في القاهرة كنت أتناول فيه طعامي أول ما قدمت. وكان المطعم، آنذاك، يقدم طعاما ممتازا وبأثمان رخيصة جدا، كما كانت أدوات الطعام تغسل بالماء المغلي بعد كل وجبة. وكانت الخدمة فيه تتخذ شعار (الزبون دائما على حق). ولكن الزبائن في السنة الأولى كانوا قلة. ومع مضي الزمن أصبح المطعم

يغص بالزبائن في كل وقت من أوقات النهار، وتغير كل شيء فيه؛ ساءت الخدمة، وارتفعت الأثمان، ولكن المطعم ما يزال يغص بالزبائن.

إننا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الأديب؛ فهو في المرحلة الأولى يكون ـ كهذا المطعم في أول عهده ـ مجرد قدرة ذاتية مجتهدة،ولكنها ما زالت بعيدة عن إقبال الجمهور لأنها لم تكتسب بعد صفات السلعة الرائجة التي يشتريها الجمهور باطمئنان.

وبكلمة أخرى، عليه أن يتغير حتى يروج، أي أن ينتقل من مرحلة الإنسان الذي يتصرف بوحي من قيمه، إلى مرحلة الإنسان – السلعة، الذي يسعى إلى الرواج.

عندما يحاول شخص ما أن ينشئ مصنعا، فعليه أن يحقق أمرين إن أراد لمصنعه أن يستمر؛ الأول، أن يكون واثقا بأن هذه السلعة يمكن أن تباع، وأن حاجة الجمهور لهذه السلعة أمر غير ثانوي، إذ أن البائع الماهر يستطيع، بوسائل لا حصر لها، خلق آلاف الإحتياجات الوهمية عند الجمهور. والثاني، أن يكون واثقا من قدرته على خلق هذه الإحتياجات عند الجمهور.

إن الأديب يختلف، هنا، عن السلعة في أنه لا يبلى بسرعة، ولا يتكدس في المخازن إذا لم يرج؛ وهكذا فإن في استطاعته أن يبدأ من جديد، ويعيد التجربة مع بعض التعديل.

لنفرض أن هذا الأديب اشتغل في مجلة (ب)، وأخذ ينشر فيها مقالات عن (الموت في قصص هيمنجوي)، أو (الطبقة الوسطى من خلال مؤلفات فلوبير) وما شاكل هذه الموضوعات. وسيجد أن رئيس التحرير يلومه، حيث لم تصل أية رسالة إعجاب بما يكتب هذا الأديب، ولا حتى مكالمة تلفونية من

مراهقة. وبطريق المصادفة، وبما يشبه المزاح، يقدم هذا الأديب مقالا حول هوايات (جين مانسفيلد)، أو تحت عنوان (الطريق إلى الشهرة!)، وفجأة تصل عدة رسائل تتساءل عمن يكون هذا النجم الجديد، وتصله مكالمات تليفونية من نساء من مختلف الأعمار معلنة أن هذا الكاتب أنقذ حياتهن، وأنه دلهن على الطريق السوي بعد أن عانين كثيرا من الضياع. ويسأله عشرات المراهقين عن هواياته، وآخرون يطلبون منه المشورة.

وهكذا يكتشف سبيلا ميسورا للشهرة والصعود. ومع قليل من الجهد الإجتماعي، تظهر قصصه في السينما بعد أن يدلي اليه المنتج والمخرج ببعض النصائح، وبعد أن تحوّر الممثلات في الأدوار، حتى تبدو كما تود أن يراها جمهورها.

إن الوضع الجديد قادر أن ينزعه بسهولة من جديته وإخلاصه، وتتحول جميع القيم التي كان يتبناها في السابق إلى مجرد تهريج. سيتحدث في السياسة، وعينه على جمهوره، فيقول إنه لا يكفي أن نقول، ولكن علينا أن نأخذ في اعتبارنا فتاة ساحرة تتبع (نكسون) كظله، أو يكتب عن دور زوجتّي (ايزنهاور) و(خروشوف) في محادثات كامب دافيد. ويصبح الحديث عن الفن معناه التحدث عن مباذل الفنانين وعلاقاتهم الغرامية وهواياتهم ومقدار جاذبيتهم الشخصية. ويقول إنه قابل الممثلة توتو، فيصف رقتها وحساسية تقاطيع وجهها وملابسها الثمينة والبسيطة في الوقت ذاته، وإضرابها عن وسائل التجميل الرخيصة، ثم يصل إلى نتيجة مفادها أن فن معاملة الناس هو أعظم من كل الفنون مجتمعه.

ربما بدا أن الوضع الذي أوجزناه حلقة مفرغة: الأديب يتكيف بأحلام اليقظة عند قرائه، والقراء يلتهمون ما يقدم إليهم، فتتأكد، بذلك، هذه الأنماط

السلوكية التي شرحناها، والتي تعود فتفرض نفسها على الأدباء. وهذا كله يعني إلغاء دور جمهور القراء الجاد في أن ينعكس على إنتاج الكاتب، وفي دور الكاتب الجاد في التأثير في جمهوره.

وسبب ذلك أن الإثنين لا يستطيعان الرواج، فلا الجمهور القارئ الجاد يكون عددا كبيرا، ولا الكاتب الجاد بمستطيع أن يمضي في قول ما يريد ويظل مجهولا وجائعا.

وقد يعترض البعض قائلين إنّ نجيب محفوظ استطاع أن يمضي خمسة عشر عاما، أو ما يقارب ذلك، وهو ينتج دون أن يتأثر بلا مبالاة جمهوره، ولا حتى بانصراف العناصر الواعية عنه، ولكنه بالرغم من ذلك استطاع أن يؤكد نفسه ويلاقي بعض الرواج.

ولنا ملاحظتان على هذا الاعتراض:

الاولى: إن نجيب محفوظ اختار أن يبتعد بطوعه عن هذا الجمهور، وعن ردود فعله، فعمل موظفا، ومن خلال الوظيفة استطاع أن يسد حاجته المادية، وكان يكتب في أوقات فراغه، ولم يكن ذلك يأتيه بأي دخل معقول.

ولقد كان لهذا كله أثره على إنتاجه، ففي الوقت الذي نلمس فيه عمق وحيوية وصف التجربة الشخصية متمثلة في الأنماط التي عايشها في طفولته وصباه، وفي وصف عزلته الخاصة، نرى أنه لم ينجح في تصوير الشخصيات التي نشأت في بيئات الحياة الجديدة، إذ تبدو مصورة تصويرا عقليا وبلا أبعاد. فهل نستطيع أن نقول إن وصفه لشخصيات احمد عبد الجواد، وأمينه، وياسين، وكمال يماثل شخصيات الشبان في ثلاثيته؟

الثانية: هل أصبح نجيب محفوظ مقروءا بالفعل؟ وهل كان إقبال القراء عليه بسبب تجاوب حقيقي بينه وبين الأغلبية القارئة؟

بغض النظر عن أرقام التوزيع فإن الإقبال على نجيب محفوظ يماثل الإقبال على (الموده) الجديدة، أو كما يقبل أثرياء الحرب على شراء لوحة لبيكاسو لا يستطيعون تذوقها. وسبب هذا أن النقاد عندما التفتوا - بشيء من الشعور بالذنب - إلى نجيب محفوظ، وأخذوا في تحليل كتبه والتأكيد على اعتباره كاتبا ممتازا، تلى ذلك صغار الصحفيين الذين أخذوا يحدثوننا عن أراء نجيب محفوظ في المرأة وفي ممثلات السينما، وعن كيفية قضاء ساعات فراغه، ثم أخذت بعد ذلك رواياته تنتقل إلى الشاشة، أحس الجمهور أن شيئا ما ينقصهم، ويعيب في حقهم إن لم يقرأوا نجيب محفوظ. فمن المعروف أن افراد هذا الجمهور لهم رأي عال جدا في نفوسهم.

أذكر منذ أربع سنين، عندما كنت طالبا بالجامعة الأمريكية، أني قمت باستفتاء بين الطلبة الذين كانوا على أهبة التخرج حول أرائهم في الموسيقى والأدب وهواياتهم المحببة، وكانت الإجابة مدهشة حقا كأنها مدسوسة لمجرد التشنيع.

قالت طالبة، إنها تحب فوكنر - وقد كتبت بحثا عنه ونالت عليه تقديرا مرتفعا - وت.س. اليوت، وإحسان عبد القدوس. هوايتها جمع الطوابع البريدية وهي تملك مجموعة ممتازة بالفعل. في الموسيقى تحب بيتهوفن (موت)، وتحب صوت عبد الحليم حافظ وفريد الأطرش - لا تدري سببا لهذا الهجوم عليه؟

من الواضح أن هذه الطالبة قد جمعت بين ما تحب فعلا وبين ما تعتقد أنه جدير بالانسان المثقف أن يحب، ولهذا كانت إجابتها عن رأيها في نجيب

محفوظ ـ ولم يكن أنذاك قد أصبح مودة ـ إنه Vulgar سوقي، وأنها امتنعت عن قراءة أي شيء له بعد أن قرأت جزءا من روايته «زقاق المدق». ولما قلت لها إن فوكنر هو الآخر يكتب عن شخصيات سوقية، أجابت بحماس: «لا، لا، دا فوكنر حاجة ثانية».

والآن نعود إلى المسألة الرئيسية وهي: من أين نبدأ؟ هل نمسك برقاب الأدباء والفنانين ونقسرهم على تحسين مستوى إنتاجهم؟ أم نتجه إلى الجمهور ونبصره بحقيقة ما ينشر ـ على زعم أننا مستطيعون ذلك بيسر؟ من الواضح هنا أننا نغفل عاملا آخر له أهمية قصوى، وهو الدولة التي ازداد أثرها ازديادا ملحوظا في التوجيه الإقتصادي والفني.

إذاً، نحن هنا أمام موقف تكوّنه ثلاثة عناصر: الفنانون والجمهور والدولة. فلو أخذنا العامل الأول ـ الفنانين ـ وتساءلنا: هل يتوفر لدينا الإنتاج الجيد الجاد الذي يستطيع أن يأخذ مكان الإنتاج الشائع؟ إستطعنا أن نقول، بكل بساطة، إن لنا من التراث العالمي ما يسد جزءا من حاجتنا اذا أحسن تقديمه للقارئ. وإلى جانب هذا فإن عشرات الكتاب الذين يغرقون الآن في حمى التفاهة، كانوا يشكلون إمكانية كتاب وفنانين كبار لو توفرت لهم الظروف.

لهذا، فالمشكلة ليست أنه لا يوجد ما يأخذ مكان الإنتاج الشائع الذي يغرق السوق، ولكن المشكلة أن الإنتاج الجيد المتوفر يجد إقبالا محدودا فقط، يجعل من محاولة تقديمه مغامرة غير مأمونة العواقب.

إلاّ أن هذا كله لا يبرر، أو يلغي، مسؤولية الكاتب إزاء قرّائه. فما زال الإنسان الذي يستطيع أن يتجاوز ضرورات اللحظة الآنية وتعقيداتها ممكنا

وواجب الوجود. لا يمكن للفنان الحقيقي - مهما كانت التبريرات - أن يتخلى عن ميزاته كإنسان، وأن يرضى بأن يتحول إلى سلعة رائجة في السوق. من غير المعقول أن يتلخص وجود الفنان في أن يدر اكبر قدر من النقود للمنتج والناشر ولنفسه، مقابل تخليه عن صفة كونه إنسانا حرا مسؤولا.

إن على الفنان الذي يبرر تفاهته بالظروف المحيطة به، ألا ينسى أننا نستطيع أن نستعمل المنطق نفسه مع المجرم، فنتيح له السرقة والقتل والإغتصاب والعيش في بحبوحة، ونقول إنه حكم الظروف. ولكن كلا المجرم والفنان يدركان ما في هذا القول من مغالطة، اذ أن كليهما يملك قدرا من الحرية والإرادة يجعل أي فعل حتميّ غيّر قسري. ولكن أيكفي أن نقول ذلك للفنان وندعه في المعاناة والإرهاق؟ هنا تبرز أهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه الدولة. إن واجبها يتلخص في حماية حرية الفنان من إلحاح السوق، وبالتالي من عملية تحويله إلى سلعة تستهلك في زمن محدود، بينما يظل الفن يغني ويثري الإنسان ويسد احتياجاته الروحية لمئات وربما لآلاف السنين. أي أن الدولة تستطيع، بما لها من قدرة مادية، أن تمنع عقلية التاجر الصغير من التحكم في الفن.

فكيف يمكن أن يتم ذلك؟

من الواضح أن حلا نهائيا حاسما، شيئا يشبه القانون الذي ينظم علاقات واضحة محدودة بين الناس، أمر غير عملي وغير ممكن، ولكن هذا لا يمنع من إبداء بعض الإقتراحات.

إذا ألقينا نظرة على قانون تفرغ الفنانين الذي أصدرته وزارة الثقافة في الجمهورية العربية المتحدة، منذ مدة وجيزة، نجد أنه يشبه المنح التي

تخصصها الجامعات في الدول الغربية لبعض الدارسين حتى يتفرغوا لإنتاج عمل معين يحتاج إلى مال وتفرغ، لأن الباحث، خلال هذه المدة، لا يستطيع مزاولة عمله العادي وإرضاء طلب السوق خلال ذلك. ولأن الجامعات الغربية تشعر ـ عندما خصصت أمثال هذه المنح ـ أنه من الصعب إنتاج أثر ذي قيمة علمية في ظروف السوق الغربية.

ولكن هل ينطبق الأمر على الفنان؟ أن نمنحه تفرغا لمدة سنة، فإن أنتج خلال هذه السنة أعمالا ترضى عنها الوزارة، فعندها يصبح من الممكن تجديد مدة التفرغ سنة اخرى؟

إننا هنا نضع الفنان بين نارين: بين إحساسه بأن عليه أن ينتج، قسرا، شيئا ما خلال هذه السنة، وإلافسيعود إلى حالته الأولى من المعاناة والإنهاك التي لا تسمح له بالإنتاج، أو حتى إلى وضع ربما كان أكثر سوءا بسبب كثير من الفرص التي تتيحها له الحياة العملية، وبين رضى المسؤولين الذين يمنحون التفرغ؛ ومهزلة لجنة الشعر معروفة في هذا المجال، إذ تحول أجود ما ينشر من الشعر إلى لجنة النثر على اعتباره ليس شعرا.

ولعله من الأمور ذات الدلالة أن معظم الأدباء الذين هم بحاجة إلى تفرغ لم يحاولوا الإستفادة من هذا القانون؛ فنجيب محفوظ ويوسف إدريس وعبد الرحمن الشرقاوي وإدوار الخراط لم يقدموا أي طلب للتفرغ. (من الطريف حقا أن صلاح عبد الصبور فسر استغراقه في العمل الصحفي بالحاجة إلى مورد رزق، وأن إحسان عبد القدوس كثير الشكوى من إرهاق العمل الذي يمنعه من الإنتاج كما يود، ومع هذا لم يقدما أي طلب للتفرغ).

بالطبع، ليس في نيتي أن أضع مشروع قانون للتفرغ، ولكن ملاحظة أن

هذا القانون لم يحل المشكلة الرئيسة للفنانين، وهي إيجاد قدر من الإطمئنان النفسي يجعلهم قادرين على التفرغ دون الإحساس بالخوف من أن مصيرهم معلق خلال سنة من الزمان، هي أمر جدير بالإنتباه والعلاج.

وتظل مشكلة جمهور القراء، وهو - كما قدمنا - جمهور مرهق ماديا ونفسيا. إن حل المشكلة المادية وحدها لا يكفي، لأن الانسان الذي يفتقد الإطمئنان النفسي إذا منح المال، تحول إلى مبذر أو ربما إلى إنسان يكنز المال ولا يحاول الإستفادة منه.

إن ما يحتاجه هذا الجمهور، بجانب حل المشكلة المادية، أن يمنحه عالمه الإطمئنان، والقدرة على الإنتماء، وإقامة علاقة مع الآخرين تتميز بالعفوية والحب.

إن هذا يستلزم تنظيم المجتمع على أساس يتيح للجميع أن يتلاقوا دون خوف، وأن لا يلاحقوا بمئات القيود التي خلفتها العهود السابقة، والتي تدفعهم إلى الإنطواء والقلق.

* « الآداب » اللبنانية العدد «٤» لسنة ١٩٦١

القسم الثاني

تشريح الاستبداد[71]

الفصل ٨

دراسة في المؤثر والإستجابة:

(١) القارىء والسياسة

القارئ والسياسة

العلاقة بين الحاكم العربي البراغماتي والمواطن، هي السعي لتحويل الإستجابات الإنسانية الفاعلة والمبدعة لدى المواطن إلى استجابات غريزية، أو استجابات لها الطابع الفوري الذي تتميز به الإستجابات الغريزية، وأقرب صفة نطلقها على استجابات كهذه من جانب الجمهور هي استجابات القطيع، باعتبار أن الإستجابة الحيوانية مكيفة غريزيا.

سوف ندرس، هنا، بإيجاز، الآليات الأساسية التي تخلقها السلطة لدى الجماهير، حتى تتحول هذه، في ردود فعلها، إلى آلية القطيع، وننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الفن ـ والأدب خاصة ـ باعتباره مشروعاً مناقضا وهادما لمشروع السلطة؛ فالفن ـ وأعني به الفن الحقيقي ـ يقوم بدور المؤثر الفاعل، ولا يستدعي استجابات فاعلة وحسب، بل إستجابات مبدعة. والفن، بهذا، يضع الإنسان في القطب المناقض للإنسان، فرد القطيع.

(١)

في مسرحية (آرثر ميلر) (ساحرات سالم)، يصور لنا الكاتب مجتمعا تسيطر عليه هستيريا دينية، متجهة إلى البحث عن النساء والرجال، الذين يمارسون السحر، وما يهمنا، هنا، في هذه المسرحية، أن هذه الهستيريا الدينية التي انطلقت من جماعة متعصبة، ذات نفوذ، أثارت موجة من الإعترافات الكاذبة، إعترافات على النفس، واعترافات على آخرين أبرياء؛ لقد أوضحت هذه المسرحية أن الجميع كانوا يشعرون أنهم مذنبون. لقد استثيرت في داخل الجمهور ذكريات السلطة الأبوية القامعة، فاكتشفوا أنهم جميعا ساروا، وبشكل تلقائي، في طريق الكفر، وكان رد الفعل للشعور بالذنب هو الإندماج في المؤسسة المتعصبة، وتطهير الذات من خلال الإعتراف واتهام الآخرين بالكذب.

بعد هذا لم تعد السلطة بحاجة إلى القمع، فعندما ولد الشعور بالذنب لدى الشعب، أخذ يقوم بقمع نفسه.

كتب (ميلر) هذه المسرحية في خمسينات هذا القرن، عندما كان الإرهاب المكارثي يسيطر على أمريكا. وقد أراد بهذه المسرحية أن يحلل آلية الإرهاب التي كانت تسود المجتمع الأمريكي آنذاك. لقد تحولت محاربة الشيوعية إلى موجة جعلت كل مواطن، يشعر أنه مذنب، وأصبح كل ما يقال خارج نطاق هستيريا المكارثية يبدو مريبا، فعندما استفتي عدد من المواطنين الأمريكيين في نصوص من الدستور الأمريكي، قال أغلبيتهم إن هذه نصوص شيوعية.

الحاكم البراغماتي، في وطننا العربي على الأقل، يعمد إلى استثارة جوهر الفكر اللاهوتي؛ أي الشعور بالخطيئة، فهذه إحدى آلياته لقمع الروح

المبدعة لدى الجمهور.

لقد غرس الفكر اللاهوتي في أعماق لا وعينا أننا خطاة، وأننا يجب أن نعاقب لهذا السبب، فمنذ البداية، نحن أحفاد أم وأب خاطئين، وخطيئتهما أنهما أكلا من شجرة معرفة الخير والشر:

«وقال الرب الإله هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر، والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أخذ منها فطرد الإنسان وأقام شرقي عدن الكروبيم ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة» سفر التكوين.

لقد بدا ثمر شجرة المعرفة الخير والشر لحواء «بهجة للعيون»، فأكلت وأطعمت أدم، وأصبح الإثنان قادرين على تمييز الخير من الشر، وبالتالي على حرية الإختيار، هذه هي الخطيئة الأصلية التي صار الإنسان يعيش في ظلها إلى الأبد.

في موسوعته «الملل والنحل» يطرح الشهرستاني فكرة مشابهة: الإنسان خاطئ فقط عندما يفكر ويكوّن أراء خاصة به، ولايكتفي بإطاعة النص دون تفكير أو نقاش، يقول:

«إعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر».

وقد أصبح معروفا أن الجماعات الدينية، التي أنشأتها بعض الأنظمة الرجعية العربية، تقوم أساسا على فكرة تكفير الجميع، دون تمييز.

جوهر الفكر اللاهوتي هو الطاعة العمياء للنص، وللأمر، والإمتناع عن

إبداء الرأي. الخروج عن ذلك يعني إعادة إنتاج الخطيئة الأصلية؛ هذا ما تسعى السلطة إلى تثبيته ،لا من خلال نشر الفكر الغيبي فقط، بل، أيضا، بصبغ المؤسسة السياسية بالصبغة اللاهوتية، وهكذا تدخل شعارات السلطة ومؤسساتها في إطار المقدس والمحرم.وإذا نقلنا هذه الظاهرة إلى مجال علم النفس، قلنا: إن السلطة تنقل شعاراتها ومؤسساتها من حيز المؤثر الفاعل، الذي يولدّ النقاش، وتكوين الآراء، إلى حيز المؤثر البسيط، الذي يخلق استجابات فورية: إطاعة الأمر بدلا من اختيار الهوى، أو حرية الإختيار، كما سبق وذكرنا رأي الشهرستاني.

ولا تكتفي السلطة بهذا، بل تتخذ موقفا آخر؛ إنها تضع نفسها في موضع المالك لكل شيء، وأن الجمهور الذي خارجها، فائض عن الحاجة، وعالة عليها، إنها تصبح ربة العمل الوحيدة، والمانحة ـ أو المانعة ـ لكل خير يصيب الناس.

وهذه أيضا إحدى سمات الفكر اللاهوتي، فكل ما يملك الإنسان، حتى حياته، منحة، وعليه دائما أن يكون شكورا، ومعترفا بالجميل. إن هذه السمة ترتبط ارتباطا وثيقا بالإحساس بالخطيئة، فكلاهما يتّحدان في سلب الإنسان كل حقوقه، ويحولانه إلى متسول؛ ومعنى هذا أن ليس من حقه الإعتراض على شيء.

من هنا نفهم طقوس الشكر عند تناول الطعام، وإطلاق صفة النعمة على كل ما يملك الإنسان.

(٢)

تسعى السلطة، إلى اكتساب الصفات التي أضفاها الفكر على الإله،

ومنها ـ كما وصف أحد رجال الدين المصريين الساداتَ ـ أنه لا يُسأل عما يفعل، ومعنى ذلك اكتساب صفة القدر الذي لا منطق له، ولكن الإنسان يعجز عن فهمه مهما فعل. وبالنسبة للفكر الجبري، فإن مجرد محاولة الإنسان فهم منطق القدر هي جريمة بحق الخالق، فمن المعروف أن القائلين بالجبر يعتبرون أن ربط الحوادث بأسبابها كفر؛ فالقول بأنه إذا احترق القطن، فالنار هي السبب، هو كفر بالخالق. يقول الإمام الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» عن احتراق القطن:

«فاعل الإحتراق، الذي يخلق السواد في القطن، والتفرقة في أجزائه، وجعله حراقا أو رمادا، هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة أو بغير وساطة، فأما النار، وهي جماد، فلا فعل لها..».

ويقول الغزالي في الكتاب نفسه: «الإقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا».

وفي جو يسوده الفكر الجبري، وتسيطر فيه سلطة جبرية، يصبح مجرد التفكير جريمة؛ فقد قيل «من تمنطق تزندق». ويقول المقّري في «نفح الطيب»: «فإنه كلما قيل إن فلانا يقرأ الفلسفة، أو يشتغل بالتنجيم، أطلقت عليه العامة إسم زنديق، وقيّدت عليه أنفاسه، فإن زلَّ في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه».

والسلطة لا تلجأ إلى مشروع فكري لتؤكد صفة القدر الذي لا منطق له، التي تتصف بها، بل تلجأ إلى القمع غير المنطقي. إن منطق السلطة يجري على النحو التالي: الإنسان يولد خاطئا، فلا بد من الإقتصاص منه حتى ولو لم يخالف القانون.

حدثني أحد الأصدقاء العراقيين أن رجال الشرطة، في عهد نوري السعيد، كانوا يهاجمون عددا من المقاهي ويعتقلون كل الجالسين فيها، ثم يتجول رجال الشرطة في الشارع، ويعتقلون عددا من المارة بلا سبب؛ كان نوري السعيد، يفعل ذلك عندما كان ينوي أن يتخذ قرارا أو إجراءً يثير النقمة العامة.

إن ما يستثار، في حالة كهذه، ليس مجرد الرعب من سلطة غاشمة، بل ما هو أعمق من ذلك بكثير، إن الذي يتفجر من أعماق اللاوعي هو الشعور بالذنب، وأن البطش الذي مورس ضده هو عقاب عادل، تصاحب ذلك رغبة في تأكيد البراءة، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بالإنتماء إلى السلطة، إنتماءً متعصباً، وشبه ديني.

وإذا كان نوري السعيد قادرا على ممارسة البطش، فهو قد كان عاجزاً عن الإستفادة من نتائجه، إن أنظمة أكثر كفاءة، هي التي تستطيع، من خلال آلية القمع التي لا منطق لها، أن تخلق جمهوراً متعصباً إلى الحد الأقصى، عاجزا عن مناقشة ما يحدث.

ففي الأنظمة الفاشية، يترافق القمع غير المنطقي، مع إنفتاح أجهزة السلطة، السياسية والأمنية والمدنية، لاستيعاب التائبين. والآلية التي تتم هنا هي إثارة الشعور بالذنب إلى أقصى حد، ثم فتح باب التوبة حتى نهايته القصوى. والإندماج بالسلطة له آلية أيضا، إذ يتم تذكير الانسان بما فيه، عندما كان خاطئا، وتفسح له السلطة المجال لمزيد من الإندماج والخضوع، ومثل هذه الآلية لا تتوقف عند حد، بل تمضي في طريقها إلى أن تنتزع هوية الإنسان وسماته المميزة، إنه يتحول إلى جزء من القطيع.

إن المندمج داخل السلطة لا يسمح له بتأييدها من منطلقه الخاص، أو

لأسبابه الخاصة، لأن مثل هذا الموقف ينقل استجاباته بهذا القدر أو ذاك، من الإستجابات الغريزية، إلى مستوى الإستجابة للمؤثر الفاعل.

أذكر حادثة، بدت لي طريفة وقت حدوثها؛ ولكنها، الآن، تكتسب معنى جديدا. حدث ذلك في أوائل الستينات، إذ كنت أعيش في القاهرة ولم يكن عندي خادمة، فكان خادم يعمل في الصباح عند إحدى العائلات، ويأتي إليّ بعد الظهر ليكنس الشقة ويغسل ما تكوّم من أطباق الطعام.

وفجأة، غاب عني الخادم مدة ثلاثة أيام، وعاد في اليوم الرابع، إعتقدت أنه كان مريضا بسبب نحوله وشحوبه، ولكنه أخبرني أنه كان في السجن.

- السبب؟

قال إنه كان يجلس في الأتوبيس، فسمع رجلا (أفندي محترم) يهاجم الحكومة، فانطلق الخادم يدافع عنها، تحدث عن السد العالي والتصنيع، والآلاف الذين وجدوا فرصا للعمل الخ... وخلال دفاعه الحماسي رأى يدا توضع على كتفه ويدعوه صاحبها أن يتبعه، وكان صاحبها مخبرا طويلا، عريضا، يرتدي البالطو الأصفر، واللفحة الصوفية، والطاقية .. كان باختصار مخبرا نمطياً.

وأمام ضابط المخفر روى المخبر ما حدث بكل أمانة، فقال الضابط للمخبر:

- خذه للحجز

واندهش الخادم وسأل:

- أنا غلطت في إيه ياسعادة البيه؟

قال له الضابط خلال مجموعة من الشتائم والبذاءات:

- مين علمك تدافع عن الحكومة؟

قال الخادم إن أحدا لم يعلمه ذلك، ولكن ذلك هو اقتناعه الخاص، إنه يرى كل ما يحدث في البلد وقد خرج منه بالنتائج المنطقية.

قال له الضابط: إننا لهذا السبب نسجنك.

- مش فاهم تسجنوني علشان بدافع عن الحكومة؟

- لا.

- إذن إيه السبب؟

قال له الضابط لقد تعلمت الآن كيف تدافع عن الحكومة، وغدا سوف تتعلم كيف تهاجمها. وصاح بالمخبر:

- خذه للحجز.

ورغم الفنطازيا في هذه الحادثة، فإنها منطقية تماما بالنسبة لسلطة قمعية: الإستجابات يجب أن تكون على مستوى ردود الفعل للمؤثر البسيط؛ أما إذا تحولت الإستجابات إلى محاولة لاستعمال العقل، فإنها، في جميع الأحوال، خطر على السلطة.

* مجلة الحرية ١٨/٩/١٩٨٣

الفصل ٩

دراسة في المؤثر والإستجابة :

(٢) الأدب والسياسة

الأدب والسياسة

(١)

في عدد مجلة (الحرية) الصادر بتاريخ ١٩٨٣/٩/٤ طرح الدكتور فيصل دراج موضوع العلاقة بين السياسة والإنتاج العقلي، وهو قد ميز بين السياسة كسلطة، وبينها كفعل جماهيري عام لتغيير ميزان القوى الطبقية في داخل المجتمع. ما يسميه فيصل بالقيادة السياسية المنحطة هي التي تجعل من «القارئ حاملا للخدمات وممسحة لطاولة السياسي، ونفراً مذعنا ينتظر ابتسامة المدير السياسي، ويتلهف على وصول المخصص الشهري، ويترقب الزيادة وينفذ الأوامر ويُرجم إن سأل، ويعاقب إن إنتقد، ويُطرد إذا احتج، وتُنتهك زوجته إذا كان غائبا..».

السـؤال الذي سـوف نحاول الإجـابة عليه هو: كيف يتم هذا الشكل من العلاقة بين المواطن والسياسة كسلطة؟ ولما كان موضوعنا هو العلاقة بين علم الأعصاب وعلم النفس من ناحية وعلم الجمال من ناحية أخرى، فلسوف نعالج المسألة من هذه الزاوية.

(٢)

ندين للجميع بميزاتنا كبشر، ولكن الآلية الإجتماعية المسيطرة ـ والحديث عن مـجـتـمـعنا العـربي ـ تدفع إلى إفـقـار القـدرة الإنسـانيـة على الإبداع، وبمصطلحـات علم النفس نقـول: إن هذه الآليـة الإجـتـمـاعـيـة، في عـصـرنا الحاضر، تحول المؤثر الفاعل إلى مؤثر بسيط، وسوف أطرح العديد من الأمثلة على هـذه المقـولة، وكيف تتم، قبل أن أفـصّل مـعنى مـصطلحيّ المؤثر الفـاعل والمؤثر البسيط.

السلطة السيـاسية البـراغمـاتيـة ـ أعني تلك التي تنحاز إلى مـصـالحـها الآنية، وتسـعى إلى تحقيقها بأقصـر وأسـهل الطرق ـ هذه السلطة هي التي تمسك بهذه الآلية الإجتماعية، وتسـخرها لخدمة مصـالحها العاجلة، ولنأخذ مسألة الدين مثالاً.

هنالك إنجازان كبيران في تاريخنا العربي يهملهمـا الحـاكم العربي المعاصر، الأول عندما كان الفكر الديني مجال حوار ومساءلة، وحينما كانت قـضـايا من النوع التـالي تطرح لأوسع نقـاش: هل خلق الله العـالم أم لا؟ الفلاسفة هم القادرون على تفسير قوانين العالم، فقد كتبوا لمخاطبة الفكر الشعبي المتخلف العقل، دون معونة من الدين، الله ليس حرا لأنه مجموعة

القوانين التي تكمن في الطبيعة، والإنسان وحده هو الذي يملك حرية الإختيار، وعشرات القضايا الأخرى التي تدور كلها حول رفض القبول بأية مسلمات لا يناقشها العقل، ولا تنسجم مع المنطق: هذه الفترة الزاهرة من تاريخ العقل العربي طمست الآن.

الإنجاز الآخر هو المشروع الذي طرحته البورجوازية في الفصل بين الدين والدولة، ورغم تفاهة الفكر الذي قدمته البورجوازية، فإن الكثير من طروحاتها قد أصبح حلماً نسعى إلى تحقيقه.

لقد أطلق أنور السادات على نفسه لقب (الرئيس المؤمن)، في حين يخبرنا محمد حسنين هيكل في كتابه (خريف الغضب) أن السادات كان يشرب الفودكا في النهار - حتى لا يشم أحد رائحة فمه - والويسكي في الليل. ولكن السادات كان يعمل بوضوح لتحويل الدولة إلى دولة دينية، وإلى تقوية الجماعات الدينية، والمفارقة التي تستحق التأمل هي أنه، سواء أكانت حكومات الأقليات في مصر كالسعدَين، أو القصر، أو عبد الناصر، أو السادات، فكلهم كانوا يشجعون التيار الديني، وكلهم انقلب التيار الديني ضدهم، ورغم هذا أجمعوا كلهم على إعادة تقويته.

لماذا يصدر السادات قانونا بمنع بيع الخمور، تطبيقا للشريعة الإسلامية، في حين لم يكن يتوقف عن احتسائها نهارا وليلاً؟

الإجابة هي أن السلطات العربية المعاصرة، في موقفها من الدين، تقدم مثالاً أنموذجيا على تلك الآلية الإجتماعية التي تحول المؤثر الفاعل إلى مؤثر بسيط.

والمؤلم، حقا، أن الخضوع لهذه الآلية الإجتماعية واستغلالها، قد امتد

ليشمل عددا من الباحثين، نذكر منهم، مع تفاوت أقدارهم، حسن حنفي، طارق البشري، عادل حسين، محمد عمارة، رؤوف نظمي، منير شفيق وغيرهم، ومن الواضح أن موقف هؤلاء الكتاب مبعثه اليأس، والرغبة في لعب دور في الحياة السياسية. لقد خلط هؤلاء الكتاب بين ما هو عارض وما هو أصيل. لقد أغمضوا عيونهم عن التقصد في خلق هذا التيار من جانب القوى الرجعية العربية، كما تناسوا أن الإنسان في حال تمزقه وضياعه، يحاول أن يستعيد تماسكه النفسي من خلال خلق إطار بسيط خال من التعقيد، وأن هذه الآلية تمتد لتشمل الجنون، لقد كان مستوى ذكاء العبيد، كما يخبرنا الدارسون، يهبط عندما يتحولون من أحرار إلى عبيد، حتى ينجو من التمزق الذي يخلقه وضعهم الجديد.

إن الإنسان قادر، إذا امتلك الإرادة والوعي، على تجاوز تمزقه وتناقضاته، إلى حالة أرقى. إن تمسك هؤلاء الكتاب بما هو عارض في الوضع العربي يشير إلى حالة هبوط إلى اليأس التام.

لنأخذ مثلا على هذه الآلية؛ من المعروف أن أعلى قدرة على الإبداع يمتلكها الإنسان، هي بين السنة الأولى من عمره حتى السنة الخامسة. بعد هذه السن تبدأ هذه القدرة في الإنحدار، إذ تبدأ هذه الآلية عملها من خلال القيم؛ العيب والحرام، كبت حب الإستطلاع الخ... يمكننا أن نلاحظ ذلك في الفتاة التي أخذت مظاهرالأنوثة تتبدى فيها، إذ يتوقف نموها الروحي، بل يتراجع.

مثال أخر على ذلك، الإعلان الذي يحول احتياجات الإنسان الجسدية وتطلعاته الروحية، بكل ثرائها، إلى علاقة بسيطة، ذات إتجاه واحد؛ مؤثر بسيط وإستجابة سريعة.

دعونا نتأمل تلك العملية التي يتحول فيها الفكر السياسي الخصب إلى مجموعة من الشعارات، وكيف تتحول تلك الشعارات إلى مجموعة من المحرمات، بحيث تصبح الإستجابات السياسية استجابات فورية إنفعالية لمؤثرات بسيطة.ونستطيع أن نمضي في إعطاء الأمثلة إلى ما لا نهاية.

(٣)

لقد آن الحين، الذي علينا فيه أن نعرف المؤثر البسيط والمؤثر الفاعل، ونوضح الفارق بينهما.

المؤثر البسيط، هو ذاك الذي يجعل الإنسان يستجيب برد الفعل الفوري.

إنها إستجابة متجذرة في التنظيم العصبي والفيزيولوجي للإنسان، وهي، بهذا، لا تحتاج إلى تأمل ومحاكمة داخلية في حالة حضورها، مثال ذلك الإستجابة للسعة نار، أو خطر مفاجئ، أو جوع لا يمكن التحكم فيه، وفي هذه الحال يمكننا القول إن الإستجابة ليست من فعل تفكير وتدبير، بل من فعل التكوين العصبي والفيزيولوجي الذي ليست لنا سيطرة عليه؛ أعني في هذه الحال بالذات.

وقد ذكرنا، فيما سبق، أن الجهاز العصبي يتوقف عن الإستجابة لهذا النوع من المؤثر، إذا تكرر برتابة ودون تغيير.

أما الموثر الفاعل، فهو ذاك الذي يدفع الإنسان لأن يكون فاعلا ومنتجا للأفكار أو لاكتشاف الذات؛ لنفرض أننا قرأنا كتابا لماركس، إننا لا نتوقف عند فعالية فهم النص، بل نتجاوز ذلك إلى إعادة تقييم وبناء الكثير من الموضوعات والأوضاع المحيطة بنا، وبهذا نعيد علاقتنا بالعالم الذي حولنا.

إن المؤثر الفعّال لا يدعنا في حالة استجابة سلبية، بل يدفعنا إلى إنعاش ملكاتنا وإلى إقامة علاقة جديدة بالعالم؛ إنه يخلق توقا إلى تعيين هدف، وإلى العمل للوصول إليه.

نستطيع أن نضيف مؤثراً آخر، يرتبط بالمؤثر الفاعل، ولكنه يمثل حالة أرقى؛ أعني به المؤثر الفاعل الداخلي، وذلك عندما يستطيع الإنسان أن يخلق مشروعا مخصّبا يدفعه إلى إنتاج الأفكار والصور، مثال ذلك مشروع كتابة مؤلف نظري، أو أدبي، أو فعل سياسي، أو استكشاف جديد في ميدان العلوم ... الخ.

علينا أن نتذكر هذه الأنواع الثلاثة من المؤثرات وخصائصها، لأننا سوف نعود إليها كثيرا في المقبل من حديثنا، كما سوف نوضح علاقة المؤثرات بالتكوين الفريد للجهاز العصبي، لكننا سنعود الآن إلى دراسة العلاقة بين السياسي البراغماتي وبين الجمهور من زاوية التثقيف، هذه العلاقة التي سوف تكون أساسا لتحديد العلاقة بين الأدب والسياسة.

(٤)

السياسي البراغماتي هو الذي يسعى إلى تحويل المؤثرات الموجّهة إلى شعبه، من مؤثرات فاعلة إلى مؤثرات بسيطة، كما يسعى إلى الإلغاء الكلي للمؤثر الفاعل الداخلي، أو ـ من منطق الإستجابة ـ هو الذي يسعى لتحويل الإستجابات لدى شعبه من استجابات عقلية، تفسح المجال للمناقشة والتأمل وإبداع الحلول البديلة، إلى استجابات فيزيولوجية ـ عصبية تماثل الإستجابات الغريزية.

لهذا السبب، فإن عبارات مثل «خلق استجابات القطيع عند الجمهور» أو

«الحيوانات» ليست عبارات إنشائية، أو مجرد إستعارات، بل تقرر واقعا حقيقيا.

واللجوء إلى الدين، في هذا المسعى، يحمل دلالة كبيرة: إن الحاكم يعمل لأن يجعل من نفسه إلها حنبليا، أو صورة للإله كما صاغها الفكر الجبري، إذ ليس بإمكان أحد أن يسأل الإله عما يفعل، وقول الله هو نص مقدس، وكل محاولة لإبداء الرأي فيه مصدرها إبليس، يقول (الشهرستاني) في موسوعته «الملل والنحل»:

«إعلم أن أول شبهة في الخليقة: شبهة إبليس، لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، وإختياره الهوى في معارضة الأمر...».

وتساؤلات إبليس، أو استبداده بالرأي، تجري على النحو التالي:

ماالحكمة في أن الله خلقنا ثم فرض الطاعة علينا، فأية فائدة يجنيها من ذلك؟ لماذا أدخلني إلى الجنة وجعلني أخدع أدم، وطردنا نحن الإثنين منها، وما الحكمة في ذلك، بعد، لو أنه منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم وبقي خالدا فيها؟ ولعل أخطر سؤال ألقاه أصحاب الإستبداد بالرأي في مقابلة النص، هو قولهم: إذا كان الله قد خلق الإنسان وحرمه من إبداء الرأي، ومن حرية الإختيار، وما دام قدّر عليه كل أفعاله مسبقا، فكيف يحاسبه على هذه الأفعال؟ ألا يشبه ذلك قولنا:

«ألقاه في اليم مكتوفا وقال له.

إياك، إياك، أن تبتل بالماء»؟

إن الحاكم يؤكد صورة الرب هذه، حتى يبرر طغيانه، فهو صورة للرب، وأداة له، وهذا الرأي ليس من ابتكاري، ولكن أول من قال به هو عالم جليل، وأحد المفكرين الفاعلين، الذي قاد ثورة فاعلة ضد خلفاء بني أمية، وهو الإمام

(يحيى بن الحسين)، لقد قال: «إن المجبرة يرسمون هذه الصورة للرب حتى يبرروا طغيان حكام بني أمية».

والإمام يحيى بن الحسين، كمفكر عظيم وكثائر عظيم، لم يكتف بفضح أفكار فلاسفة السلطة، وبتأكيد حرية الإختيار الإنساني، بل اعتبر كافرا كل من يدفع ضريبة للحاكم الظالم، وكل من يطيع له أمرا، وكل من يستطيع أن يرفع السيف في وجه الظالم، ولا يفعل.

ولكن ما هي الوسائل النفسية، والإجراءات، التي يتخذها الحاكم البراغماتي ليجعل من نفسه صورة لإله الفكر الجبري؟

* مجلة الحرية ١٨/٩/١٩٨٣

الفصل ١٠

دراسة في آلية القمع

(١) مصدر الخطيئة الأصلي

(١)

الحياة في ظل الخطيئة الأصلية هي سمة إنسانية. إن بزوغ الإنسانية قد ترافق مع الإحساس بالخطيئة.

سفر التكوين في التوراة يخبرنا أن هنالك خطيئتين: الأولى اقترفها الإنسان، والثانية قد شرع في اقترافها. الخطيئة الأولى تتمثل في كون الإنسان أصبح يعرف الخير والشر كالآلهة

«وقال الرب الإله هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر»

أما الثانية فتتمثل فيما قال الرب عن الإنسان

«والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويحيا إلى الأبد» ولهذا السبب طرد «الإنسان وأقام شرقي جنة عدن الكروبيم ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة».

هذه الأسطورة، التي جاءت إمتدادا، وإعادة صياغة للعديد من أساطير المنطقة، تحكي عن واقعتين تاريخيتين، تكمنان خلف قناع الأسطورة.

الأولى: الإنفصال الإنساني عن الطبيعة، وعبر هذا الإنفصال نشأ نهر من الدم، يفصل بين الطبيعة والإنسان، الإنسان الصياد كان بداية الوعي وكان معنى ذلك إعلان الحرب على الطبيعة:

«فقال الرب الإله للحية.. وأضع عداوة بينك وبين المرأة، وبين نسلك ونسلها، هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه، وقال للمرأة تكثيرا أكثّر إتعاب حبلك، بالوجع تلدين أولادا، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك وقال لآدم لأنك سمعت لقول إمراتك وأكلت من الشجرة ... ملعونة الأرض بسببك، بالتعب تاكل منها كل أيام حياتك وشوكا وحسكا تنبت لك وتاكل عشب الحقل، بعرق وجهك تاكل خبزا ..».

الثانية: أن الإنسان قد وعى موته، إن احتجاجه على موته هو الذي جعله يسعى إلى شجرة الحياة ليأكل منها «ويحيا إلى الأبد» وهذه الخطيئة الثانية تتصل بالأولى، فإن وعي الإنسان بانفصاله عن الطبيعة هو الذي جعله يعي موته.

يكفي أن نتذكر هذا الحجم الكبير للمقابر، وللإعداد للعالم الآخر، أو البحث عن سر الخلود في الحضارات القديمة، لنرى عمق فجيعة الإنسان حين وعى موته.

إذن؛ فالمعرفة ووعي الموت هما الجذور الأولى للخطيئة الأصلية التي يعيش الإنسان في ظلها.

(٢)

الخطيئة الأصلية ارتكبت ضد رمز أبوي قمعي، إن تحرر الإنسان من المرحلة الحيوانية، من خلال العصيان، أدى إلى انفتاح «أعينهما، وعلما - آدم وحواء - أنهما عريانان».

في تفسيره لهذه الخطيئة، يقدم لنا فرويد رؤية أكثر إقناعا، وذلك في كتابه «الطوطم والتابو». إنه يتحدث عن مرحلة أولى في تاريخ الإنسانية، عندما كان الإنسان على العتبة الفاصلة بين العالم الحيواني والعالم الإنساني؛ في هذه المرحلة كان الأب، الذي هو قائد القطيع، أو الجماعة الحيوانية/ الإنسانية، يستولي على جميع نساء الجماعة، ويمنع الأبناء من الإقتراب منهن، وعندما تدب الشيخوخة في الأب، وتتضعضع قوته، يقوم الأبناء بقتله والإستيلاء على نسائه.

وإذا كانت التوراة تحكي الأسطورة التي ولّدت الخطيئة الأصلية، فإن فرويد يرى أن تفسيره يحكي الرواية الواقعية لما حدث. يرى فرويد أن الشعور العميق بالذنب لدى الأبناء، الناتج عن قتل الأب، هو الذي ولّد طقوس التحريم والطوطمية، إذ تنسب القبيلة نفسها إلى أحد الحيوانات، الذي يصبح صيده محرما على القبيلة، لأنها تنتمي إليه برابطة الدم، وفي يوم محدد من السنة تجتمع القبيلة وتقتل الحيوان، ويأكل الجميع من لحمه، لتجديد روابط الدم.

الواقع أن المسيحي التقّي يكرر ذلك الطقس مرة في الأسبوع، يوم الأحد، فمن خلال القربان يأكل المسيحي التقي - على معدة فارغة - قطعة من لحم الرب، الذي تجسد في الإنسان، ويشرب جرعة من دمه، وبذلك يمتلئ

بالروح القدس. والرب، الذي تجسد في المسيح، هو الذي منح جسده ودمه لهم، وقال لهم إن ذلك يجدد ويقوي العهد الذي أقيم بينهم:

«وفيما هم يأكلون أخذ يسوع الخبز وكسر وأعطى التلاميذ وقال خذوا، كلوا، هذا هو جسدي. وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم قائلا اشربوا منها كلكم، لأن هذا هو دمي الذي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا...».

والمسيح، هنا، لا يقوم بدور الطوطم فقط، ولكنه يقوم، أيضا، بدور كبش الفداء، الذي يحمل خطايا الجميع، ويطهرهم منها بهذا الطقس الطوطمي، وقد يكون هذا الطقس هو الفعل التجسيدي لفكرة الحلول الصوفية، لقد ربط ماسينيون بين طقوس التصوف الإسلامي والمسيحية، وقد جاء بالعديد من الحجج التاريخية لدعم هذا الرأي.

(٣)

أثبت التحليل النفسي أن الشعور بالذنب يرتبط بصورة الأب، وأن هذا الشعور يعبر عن أحاسيس مزدوجة تجاه الأب؛ الخوف منه، والرغبة في التخلص منه.

ولكن، هل نحتاج حقا لكل هذه العودة للتاريخ، ولما قبل التاريخ، حتى نفسر هذه الظاهرة؟ ألا يستطيع الواقع نفسه، أعني الإنسان والظروف الواقعيين والحاضرين أن يعطيانا التفسير المطلوب؟

دعونا نحاول.

في وطننا العربي، تتوجه أقسى أنواع القمع نحو الأطفال والنساء،

ففي الوقت الذي ألغيت فيه ملكية الإنسان، من خلال إلغاء نظام العبودية، يظل الأطفال والنساء مملوكين على نحو ما. إن إحدى آليات الملكية هي منع الشيء أو الإنسان المملوك من التعبير عن نفسه بحرية، فإذا سمحنا بحرية التعبير - قولا وسلوكا - للمرأة، فهل نضمنها خادمة مطيعة في البيت، وهل نضمن وجود العلامة المسجلة لبيعها (غشاء العذرية)؟ ألا يضعنا، مجرد خروجها من البيت، في حرج إجتماعي؟

ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن الأطفال، إن القول ببراءة الطفولة يعني ألا يسلك الأطفال وألا يرغبوا إلا ما يريده الكبار لهم.

الشائع أن ما يتم كبته بواسطة الآباء هو الغرائز فقط، وخاصة الغريزة الجنسية، وهذا قول بعيد تماما عن الحقيقة، إذ يقمع، بالإضافة إلى ذلك، الرغبة في الإبتكار، البحث عن الجديد، المعرفة الخ.. وهذا القمع يتوجه إلى مراكز معينة في الدماغ، ويضعف قدرتها، إن الطفل المطيع، والذي لا يسبب مشاكل هو ذاك الذي يلتزم بشروط امتلاكه. وكذلك المرأة.

نسميها الأنا الأعلى حيث يتم تثبيت هذه القيم من خلال الإرغام ومن خلال زرع الشعور بالذنب إذا تجاوز أو تجاهل الإنسان إحداها.

إن إدخال هذه القيم - وهي قيم إجتماعية - يتم من خلال السلطة الأبوية، ولهذا يعتبر أي تجاوز لها، أو تمرد عليها ثورة على الأب، هنا يصبح التعبير الحر للذات مصاحباً للشعور بالذنب.

وحين يكبر الطفل، ويخرج عن دائرة سطوة الأب، فإن الأب يحل في المؤسسات التي تحكم حياة الإنسان؛ الدولة وأجهزتها، المؤسسات الدينية، المجتمع الذي يقبل الإنسان أو ينفيه عنه انطلاقا من هذه القيم ذاتها، وهذا

يعني أن الأب يلاحق الإبن بأقنعة مختلفة.

(٤)

كيف تستقر هذه القيم القمعية داخل الجهاز العصبي الفيزيولوجي للإنسان؟ لقد ذكرنا منذ قليل أن القمع يغزو العديد من المراكز العصبية في الدماغ، وخاصة الهيبوكامبس، الذي يدفعنا للبحث عن الجديد باستمرار، ومراكز الذاكرة التي يرتبط تكوينها بالهيبو كامبس، إن التحريم يتسلل للجهاز العصبي ويجعل الإنسان يلغي خبرات عديدة يعيشها.

إن استعادة الخبرات المهدورة تأتي من خلال الفن.

أجرى الباحثون التجارب التالية على القطط؛ تم وضع قطة حديثة الولادة في حجرة تكونت جدرانها وأثاثها من قضبان عامودية، أي أنه لم يكن أمام القطة إلا هذا الشكل الهندسي، وبعد شهرين تم إخراج القطة من هذه الحجرة ووضعت في مكان عادي فيه قضبان عامودية، وأخرى أفقية، لاحظ الباحثون أن القطة عندما تواجه قضيبا عاموديا، فإنها تتفاداه، أما حين يواجهها قضيب أفقي فإنها تصطدم به المرة بعد المرة؛ لقد تبين أن القطة لا ترى القضبان الأفقية.

وعندما أعيد إجراء التجربة على قطة أخرى، حديثة الولادة، وتم وضعها في حجرة كل القضبان فيها أفقية، فإنه تبين أنها لا تستطيع أن ترى القضبان العامودية.

إن هذه التجربة التي أجراها (كولن بليكمور) و(غرانت كوبر) قد تبعتها تجارب أخرى، إذ جعل الباحثون المكان مغطى بدوائر، مما جعل الحيوانات عاجزة

عن تمييز الأشكال الهندسية الأخرى، وقد كانت النتيجة التي خرج بها هؤلاء الباحثون: «.. الحيوانات ترى حسب الشكل الذي انتظمت عليه أدمغتها...».

ويضيف هؤلاء الباحثون:« إن واقع حيوان المختبر - نظريا على الأقل - يتحدد بواسطة تجاربه خلال فترة حرجة من عمره تقع بين الثلاثة أسابيع حتى نهاية الشهور الثلاثة الأولى..».

هل نستطيع أن ننتقل من التجارب المخبرية التي أجريت على القطط والنتائج المترتبة عليها، فنطبقها على الإنسان؟ وهل نستطيع أن نطبق نتائج تجارب أجريت على البصر، على القيم الإنسانية؟

الإجابة: نعم ولا. نقول نعم لأن هنالك خصائص مشتركة تميز الخلايا العصبية، والإتصال بينها من خلال تحول موادها الكيماوية إلى تيار كهربائي، والإنقطاع بينها بسبب تحولات أخرى. أما الإجابة بالنفي فتعود إلى كون الدماغ الإنساني مزوداً بخلايا أكثر تخصصا، وأكثر تعقيدا.

ما نستطيع قوله هنا إن الأنا الأعلى القامع يبلغ حدا من التأثير يجعل الخلايا العصبية تغير طبيعتها، ويجعل أجزاء من الدماغ بلا وظيفة تقريبا، إن آلية القمع - كما ذكرنا في الحديث السابق - تؤكد، المرة بعد المرة، الإحساس بالخطيئة، الناتج عن المعرفة، وتؤكد عبثية الإلتصاق باللحظة المعاشة، وتخلق وهم كون الحياة مجرد دار عبور.

نقدم هذه الحقائق حتى تتضح لنا أهمية كون الفن مشروعا مضادا للأنا الأعلى، بكل أقنعته وتجلياته.

* مجلة الحرية ٢٥ / ٩ /١٩٨٣

الفصل ١١

دراسة في آلية القمع:

(٢) الضجر

(١)

إن آلية القمع تسعى لتحويل المؤثرات الفاعلة إلى مؤثرات بسيطة، وجعل الإستجابة الإنسانية ذات طابع غريزي. إن المؤثر الفاعل هو ذاك الذي يجعل الإستجابة منتجة ومبدعة. إن استجابتنا، مثلا، لكتاب لماركس هو إثارة قدرتنا على فهم العملية الإجتماعية، وإعادة إكتشاف دلالات الكثير مما يحدث حولنا، في حين أن المؤثر البسيط يستثير استجابة فورية، يكون لها، في الغالب، الطابع الغريزي، كالجوع وتناول الطعام.

إن آلية القمع، كما ذكرنا، تتجه إلى جعل جميع الإستجابات، سواء عبر التكييف الإجتماعي أو من خلال الغريزة، فورية وخالية من الإبداع.

الضجر هو نتاج هذه الآلية، أو بكلمة أوضح: الضجر هو نتاج انطفاء

روح الإبداع لدى الإنسان. إن آلية القمع تخدر قواه الفاعلة وكل إمكانياته وطاقاته الروحية، مثل هذا الإنسان يشعر دوما بالخواء، وما هو أكثر أهمية من هذا الإحساس بالخواء، ونتيجة له، أن يكون مثل هذا الإنسان عاجزا عن التواصل العميق مع الآخرين، حيث يصبح الآخرون بالنسبة له مجرد أدوات، يتعايش معهم، بمشاعر سطحية، أو دون مشاعر على الإطلاق؛ إن مثل هذا الإنسان يشعر بأنه ميت، بالنسبة لنفسه وللآخرين.

يحكي (أسلر) عن حالة فتاة كان يعالجها في أحد المستشفيات العقلية. لقد قطعت هذه الفتاة شرايين معصميها، وعندما سئلت عن السبب، قالت إنها تود أن تتأكد أنه يوجد دم في داخل جسمها، كانت الفتاة عاجزة عن الإستجابة لأي مؤثر، لم تكن تستطيع أن تستجيب أو تشعر بأي انفعال. يقول عالم النفس:

«إن افتقاد هذه الفتاة للإهتمام بأي شيء، وعجزها عن الإستجابة، بلغا حدا من القوة أنها لم تكن لتشعر بأنها حية وإنسانة إلا من خلال مشاهدة دمها وهو ينساب».

ويتحدث (أسلر) عن شاب كان يقذف الحجارة ويتلقاها برأسه، وعندما سئل عن سبب ذلك قال:« هذه هي الطريقة الوحيدة التي تجعلني أشعر بشيء ما..»، وآخر كان يطعن السائرين في الشارع لأن الألم الذي ينطبع على وجوه الضحايا يثيره.

(٢)

هذه أمثلة متطرفة، ولكنها ليست حالات ذات نوعية خاصة، إن الفارق

بينها وبين حال الأغلبية التي تعاني الضجر هو فارق كمي فقط، يكفينا للتعرف على حدة هذا الضجر، ومدى شيوعه، أن نلاحظ الوسائل التي يسعى بها الإنسان للخروج من هذا الضجر.

سوف أعرض، في البداية، صورة انطبعت في ذهني بعمق، سوف ندرس دلالتها؛ كنت أجلس في جزيرة الشاي، في حديقة الحيوانات، في القاهرة، وكان ثمة إمرأة ورجل يجلسان على حافة البحيرة الصغيرة، يتفرجان على البط، لساعة كاملة لم يتبادلا كلمة واحدة، ولم ينظر أحدهما إلى الآخر.

في طرف الجزيرة جلس شاب وفتاة لم يكونا يكفان عن الحديث، لاحظت أنهما يستغلان كل إمكانيات الملامسة.

لم أكن بحاجة إلى من يقول لي، ورغم هذا فقد تمكنت من التأكد أن الرجل والمرأة زوجان، وأما الشاب والفتاة فعاشقان جديدان.

أعتقد أن المشهدين مألوفان، فكيف نفسرهما؟

من الواضح أن علاقة الزوج بالزوجة قد نشأت ونمت عبر المؤثرات البسيطة: الرغبة الجنسية التي عبرت عن نفسها بالحب، !!! الزواج الذي بدا للإثنين نعيما متصلا في مكان خاص بهما، ثم استنفدت هذه المؤثرات البسيطة فانقطع التواصل. إنهما يعيشان، في تلك اللحظة، حالة الضجر، لأنهما عجزا عن إيجاد تواصل أعمق، لقد أصبحت الزوجة مجرد امرأة لم يعد يشتهيها، فليس لها إلا ذلك الحضور الوظيفي؛ الطبخ، تنظيف الثياب والبيت، وهذه كلها ليست وسائل للتواصل الحقيقي.

بالنسبة للعاشقين، ما تزال المؤثرات البسيطة طازجة، ولذا تراهما مقبلين على بعضهما بكل هذه الحدة، ولكن إذا سارت الأمور إلى نهايتها الطبيعية،

بالنسبة للعاشقين، فسوف أصادفهما يجلسان هذه الجلسة المضجرة نفسها، يتفرجان صامتين على البط في البحيرة الصغيرة.

يستطيع الزوج أو الزوجة بالطبع، أن يجددا تواصلهما من خلال إثارة غيرة الآخر، كأن تقيم الزوجة علاقة مع رجل آخر، أو توهمه بذلك. ولكن علاقتهما تظل في إطار المؤثر البسيط ورد الفعل الفوري، إن إحساس الزوج بالملكية هو الذي يستثار، والغيرة ليست بين الإثنين في العمق.

ألا توجد وسائل أخرى للتخلص من الضجر؟

«إنقاذ» الناس من الضجر هو أضخم تجارة في العصر الحديث، وأكثرها ربحية: الإستهلاك الهائل للمواد الكحولية والمخدرات، آلاف الساعات من البث التلفزيوني، نوادي الساونا المخصصة للإستمناء، الوسائل الميكانيكية والكهربائية للإشباع الجنسي، نوادي الرقص، نوادي الستربتيز، حفلات المصارعة، الجودو والكاراتيه ، الملاكمة،.. ومئات أخرى من الوسائل.

عندما نتأمل هذه التجارة، نجدها كلها تدخل في إطار المؤثر البسيط. لا أعني بذلك أن جميع هذه الوسائل لا تمتلك سوى هذه السمة، سمة المؤثر البسيط، بل هي، في سياقها التجاري، وفي وضع يكون الضجر طابعها الأساسي، تصبح مجرد مؤثرات بسيطة. لقد تحول الأفيون، بالنسبة (لدي كونسي وبودلير)، إلى مؤثر فاعل، كما أن علاقة جنسية كتلك التي يصفها (هيمنجوي) في روايته «لمن تقرع الأجراس» تشكل تجربة في العمق، وتواصلا في العمق بين شاب وفتاة، يشاركان في الحرب الإسبانية. وفي رواية «مدار السرطان» يتحدث (هنري ميلر) عن ممارسة جنسية مع مومس جعلته يشعر بحالة من الكشف، أدرك عبرها الجانب المبهم والملتبس عند (دستويفسكي).

يمكننا أن نقول الشيء ذاته عن الصور العارية، التي يمكن أن تكون فنا عظيما، أو مجرد مادة للإثارة الغريزية...وكذلك التلفزيون، والسينما، والكتاب، والمصارعة.. إلخ.

المشكلة الأساسية هي أن وسائل المتعة تتحدد وظيفتها، أساسا، من خلال الجمهور الذي (يستهلكها)، وهو الجمهور الذي تم تكييفه من خلال آليات القمع، واستقبال المتعة من جانب إنسان مقموع يمنح وهم التحرر من الضجر؛ فممارسة الجنس، مثلا، تعطي إحساسا ـ وهميا بالطبع ـ بالتواصل، في العمق، بين الطرفين: - كذلك - الخمر تمنح إحساسا بالحرية والطلاقة، وربما انفتاحا على الاخرين، ومع انتهاء الأثر الذي يخلفه الجنس والخمر يعود الإنسان لضجره، ولحالة الخواء ـ الموت التي يعيش في ظلها، ويعود البحث مرة أخرى عن وسائل للخروج من هذه الحالة، أي أن الإنسان الضجر يدور في حلقة مفرغة.

(٣)

الإنسان المبدع، الممتلىء بالأفكار والصور، والقادر على التقاط المؤثرات وإعادة بنائها، لا يشعر بالضجر، من هذا المنطلق أدهشني موقف عدد من الكتاب العرب، الذين أخبروني أنهم اتخذوا قرارا بالتوقف عن ممارسة أية عملية إبداعية، وقالوا إنهم يفعلون ذلك احتجاجا على قمع السلطات. لم يكن هذا القرار مقدمة لفعل، بل مقدمة للإمتناع عن الفعل، والغرق في حياة الضجر، والإغراق في المتع التي تنتسب إلى المؤثرات البسيطة.

قال لي أحدهم إنه لم يكتب كلمة واحدة منذ أربعة أعوام، الإبداع في

مرحلة القمع خيانة، إنني أسأل نفسي: خيانة من، وماذا؟

من الواضح أن الجهات التي تفرض آليات القمع، هي التي تود أن يصل المبدعون إلى هذا القرار؛ إن الإنسان المفرغ من الداخل، نصف الحي - نصف الميت، هو الخلاصة النهائية، أو النصر النهائي لآليات القمع مجتمعة، والإبداع هو الصخرة الهائلة، الحاجز القوي الذي يقف في وجه مشروع القمع.لهذا، فالقرار الذي اتخذه هؤلاء المبدعون هو شكل من أشكال الإندماج في آليات القمع، وقد أكد هذه النتيجة، التي توصلت اليها، الإنطباع الذي خرجت به بعد حديثي مع هؤلاء الزملاء، لقد أحسست أنهم يحملون من العتب على السلطة أكثر مما يحملون من الرفض، لقد بدا موقفهم كلحظة عناد ضد أب لم ينصفهم، وأعترف أنهم ذكّروني بالأطفال الذين يمتنعون عن الطعام، وينذرون أهلهم بأنهم سوف يواصلون هذا الإمتناع حتى الموت، لأن أباهم أغضبهم، أو لم يلب طلباتهم.

إن هذا يعيدنا، مرة أخرى، إلى مسألة طرحناها من قبل، وهي أن الاحساس بالخطيئة، أو الذنب، والشعور بأن الإنسان فائض عن الحاجة، يرتبط بالمشاعر المزدوجة نحو الأب؛ الثورة عليه والإندماج - او التقمص - فيه، إن الشعور العميق برابطة الدم مع آليات القمع هو جزء من هذه الآليات.

لا شك أن المبدع يعاني وحدة من نوع ما، يمكن أن نطلق عليها عدم القدرة على تخفيض الشحنة العالية للطاقات الداخلية، إن الإنسان نصف الحي يستجيب لما يحدث بأقل قدر من التنوع والإبتكار، لذا يبدو الإنسان المبدع وكأنه إنسان غير متوازن، يقول دائما ما هو غير متوقع، يقفز دائما عن سياق الحديث الرتيب بأفكار تبدو وكأن لا علاقة لها بما يقال، تثير أعصابه ردود الفعل الجاهزة للمؤثرات .

من هنا يبدو الفنان وكأنه مسكون بروح شريرة، أو بأنه يسلك دون لباقة مناسبة للوضع. إن هذا النمط من السلوك يجعله دائما موضوع انزعاج من الآخرين، والإنسان الضجر، نصف الحي ـ نصف الميت يزعجه غنى شخصية المبدع، لهذا السبب شاعت تلك الصورة عن الفنان بأنه إنسان فاقد للإتزان، لا يلبس ولا يسلك حسب النمط الشائع.

في رواية ماري مكارثي «متوحشون ومبشرون» تصف شخصية (للي)، أنها تمتدح ذوقها الفني، وسعة معرفتها،وذكاء (للي) يتضح في أن حديثها يثير ابتسامات الآخرين الساخرة:

«...لها ميزة محببة أخرى، كونها مثيرة للسخرية إلى حد ما.... كون أصدقائها وابنتها يسارعون إلى تصحيح ما تقول بمجرد أن تفتح فمها.. دليل على ذكائها ...»، والتي تثير حنق وسخرية الذين تعودوا أن يفكروا ويعيشوا ضمن إطار الإستجابات النمطية والجاهزة.

إن على المبدع أن يختار بين مواصلة حياة داخلية مشحونة، تضع فارقا، أو حاجزا، بينه وبين الآخرين، أو أن يتبنى آليات القمع، فيقمع هذا الثراء الذي في داخله؛ من هنا يكون القرار بالتوقف عن الإبداع وسيلة للإندماج في الجماعة، وعدم التمايز عنها، وقرارا بالموت الداخلي.

قال أحد علماء النفس:

«قد يقول عني البعض إنني شخص (محافظ) عندما أصر على القول بأن افتقاد القدرة على العمل وانتفاء الإحساس بالمسؤولية هما صفتان سلبيتان، وهذا يطرح مسألة حيوية تتصل بالثوريين بين الاجيال الجديدة ... إن تفادي مواجهة المسؤولية وبذل الجهد الجاد تشكلان توقفا في عملية النمو، وهذه

حقيقة لا يجوز الإلتفاف حولها عبر إلقاء اللوم على المجتمع، وإذا اعتقد أحد أن صفات التسكع والبطالة ترشح الإنسان ليكون ثوريا فهو مخطئ تماما، فالجهد الجاد، وتكريس الطاقة للإبداع، والتركيز، هي جوهر الإنسان الناضج، والثوري خاصة. إن الشبان الذين يؤمنون بعكس هذا، يحسن بهم أن يتذكروا شخصيات مثل ماركس، وانجلز، ولينين، وروزا لوكسمبورج، وماوتسي تونغ، إذ كلهم يتميزون بسمتين حيويتين: القدرة على الجهد الشاق والإحساس بالمسؤولية».

* مجلة الحرية ٢ / ١٠ /١٩٨٢

الفصل ١٢

دور السلطة في صياغة العقل العربي

المعني بالسلطة هنا، هو الشكل الذي اتخذته الدولة في المنطقة العربية منذ أقدم العصور حتى الآن، ولا يعني هذا بالطبع، أن كل الدول التي قامت في هذه المنطقة الواسعة متماثلة في كل التفاصيل؛ إلا أن هنالك سمات أساسية ومتكررة في دول هذه المنطقة، عندما تكون في حالة ازدهار، وسمات أخرى تبدو واضحة في حالة الإنحلال.

الفارق الأساسي بين مجموعة السمات الأولى (الدولة في حالة الإزدهار) والمجموعة الثانية من السمات (الدولة في حالة الإنحلال) هو الدور الذي تقوم به السلطة، أو تعجز عن القيام به. وبكلمة أخرى، إن ما يطلق عليه صفة «الإستبداد الشرقي» هو سمة الدولة الشرقية في حالة ازدهارها، وتحقيقها لأكبر قدر من المركزية.

(١)

إكتسبت السلطة في المنطقة العربية ملامحها بسبب عوامل جغرافية - إقتصادية، وجغرافية - سياسية، وكذلك عسكرية. فلم يكن من الممكن لمجموعة مستقرة من البشر أن تعيش داخل الطبيعة دون أن تتعرض للهلاك، الطبيعة لا تصلح للحياة الإجتماعية دون إجراء تعديلات جوهرية في جغرافيتها وفي الأسلوب الذي يحصل به الإنسان على عيشه.

وهكذا، تصبح هذه التعديلات هي البناء الإقتصادي الأساسي، والذي بدونه، تصبح الحياة مستحيلة، ولنأخذ مثالاً على ذلك سد مأرب. لقد ارتبطت به الحياة اليمنية إلى حد أنه بمجرد انهياره هجرت غالبية السكان أرض اليمن واتجهت شمالاً.إن إجراء هذه التعديلات يحتاج إلى حكومة مركزية قوية.

المسألة الأخرى، أنه حين يتم إجراء هذه التعديلات في الطبيعة، تزدهر الحضارة وينمو السكان نمواً متسارعاً، وحين يتم إهمال صيانة واستمرار هذه التعديلات فإن الحضارة تنتهي، والسكان يتضاءلون إلى الحد الأقصى. ففي عهد العباسيين بلغ عدد سكان العراق ثلاثين مليوناً، وفي القرن الثامن عشر لم يكن عدد السكان يزيد على مليونين.

المسألة الأخرى، التي تتصل بالسلطة، أنه عندما تزدهر هذه الحضارة تصبح هدفاً للغزاة، ووجود دولة مركزية قوية لا بد منه لرد هذه الغزوات والدفاع عن الحياة ذاتها، كما أن ازدهارها، الذي يتوافق دوماً مع تراكم الثروة في أيدي الطبقات الحاكمة، والكثافة السكانية العالية، يحوّل هذه الدول إلى دول غازية، فمصروفات جهازها الإداري والعسكري والإسراف والبذخ

الذي تعيشه يحتاج إلى أموال متجددة.

(٢)

لماذا فشلت محاولات الفئات الأخرى داخل دولة الإستبداد الشرقي، في أن تقيم دولة مبنية على معطيات مخالفة؟

لنأخذ، كمثال، فشل الطبقة التجارية والمثقفين في إقامة دولة من نمط مختلف.

لعل أوضح مثال على طموحات الطبقة التجارية العربية هو ما عبّرت عنه ملحمتها الشهيرة «ألف ليلة وليلة»، فماذا نجد فيها.

- إن المأساة في حكايات هذا الكتاب ترتبط بطرق المواصلات التجارية، مثال ذلك رحلات السندباد البحري، إن كل ما عاناه السندباد كان نتيجة لفقد الأمان في المواصلات البحرية، وهنالك حكايات القوافل التجارية المسافرة بين العراق ومصر، أو بين البلدان العربية والأجنبية، وفي هذه الحكايات يبدو ثمة خطر دائم يتربص بالتاجر المسافر.

إن وراء ذلك طموح هذه الطبقة إلى خلق سوق قومي موحد ييسر حرية العمل في التجارة، وحرية المرور وأمنه. ألا يذكرنا هذا بأحد شعارات الثورة البرجوازية الفرنسية: «دعوه يعمل دعوه يمر»؟

- يرتبط بهذا، تلك الصورة الكريهة لشخصية البدوي في «ألف ليلة وليلة»، إن ظهوره يرتبط بالكارثة التي تتعرض لها القافلة التجارية، حيث نراه يضع على رأسه طرطوراً كما يفعل المهرجون، وهو يعتقد أن هذا الطرطور هو أقدس شيء في الدنيا، وهو حين يقسم فلا يجد أعز عليه وأكثر قداسة ورفعة

من طرطوره.

وهذه الصورة الحاقدة والكريهة للبدوي هي بسبب كونه المهدِّد الأول للقوافل التجارية.

ـ وتتخذ طموحات هذه الطبقة، في «ألف ليلة وليلة»، شكل أحلام اليقظة. فرأس السلطة، وكبار رجالها، نراهم في أغلب الإحيان يرتدون ملابس التجار، إن هذه الملابس ليست مجرد وسيلة للتنكر، بل علامة على تحول الدولة من سلطة قمعية، تصدر أحكامها دون أن تتيقن من الوقائع والأدلة، إلى سلطة عادلة، تمارس فعلها بين الناس. التجارة إذا، هي رمز مجتمع عادل، وحكيم.يتصل بذلك مسألة وراثة السلطة، كما يكشف عنها كتاب «ألف ليلة وليلة»، ففي غالب الحالات يرث الإبن أباه في الحكم، ولكن ذلك لا يتم إلا عبر عملية محددة، إذ يضيع الإبن، ويبدأ حياته من الصفر، فيصبح تاجراً، ومن خلال التجارة يعود إلى سدة السلطة. علينا أن نلاحظ التشابه بين الشخصيات الرئيسة في روايات تشارلز ديكنز وبين شخصية ابن الملك، فشخصية ديكنز الرئيسة تعيش حياة بائسة، ولكنها، في حقيقتها، تنتمي إلى الطبقات العليا، وتحتل هذه الشخصيات مكانها، في قمة المجتمع، بعد معاناة وآلام طويلة.

إن انكشاف التاجر عن وارث شرعي للسلطة، هو حلم يقظة يكشف عن الطموحات العميقة للطبقة التجارية.

أما أفكار المثقفين في ذلك العصر فتجد تعبيرها الكامل في كتابات ابن المقفع؛ الدعوة إلى توحيد القوانين، واعتبار أن لا جريمة دون نص، واتخاذ العقل معياراً وحيداً للحكم، وإعادة النظر في النظام الضريبي، واعتبار

الانسان مشرعاً لذاته (باب برزويه في كليلة ودمنة) واعتماد الكفاءة بدلاً من اعتماد الإنتماء إلى الطبقة الحاكمة الخ.. وبكلمة أخرى، تجريد حكومة الإستبداد الشرقي من كل مبررات وجودها المادي والمعنوي.

لماذا فشلت هذه المحاولات في الإستيلاء على السلطة الإقطاعية ـ الحربية، أو في ترشيدها على الأقل؟لأن هذه الفئات لم تستطع أن تفهم طبيعة السلطة في مجتمع الإستبداد الشرقي، كما أن المعطيات التي طرحتها، إنطلاقا من طموحها، كانت تستلزم وجود مجتمع صناعي، يكون جوهره السعي إلى السيطرة على الطبيعة من خلال تحرير الإنسان، وتطوير التقنية الصناعية.

إن تطوير التقنية الصناعية يواجه بالكثافة السكانية، فالعامل أكثر وفراً من تجديد الآلات وتطويرها، كما أن مستوى الربح يرتفع كلما قل استعمال الآلات وازداد استعمال البشر. لقد شهدنا ذلك واضحاً في مصر، حيث لجأت السلطة الناصرية إلى تشغيل عدد هائل من العمال، وتخصيص غالبيتهم للقيام بأعمال كان يمكن أن تقوم بها آلات محدودة. لقد أقر ذلك على مستوى تقنية الصناعة المصرية.كما أن مسعى هذه الفئات ـ الطبقة التجارية والمثقفين ـ إلى قيام دولة على أساس المساواة أمام القانون، والإعتماد على العقل كمعيار وحيد، يعطل المهمة الحيوية للدولة. لقد كانت أكبر ضربة أصابت الدولة العباسية هي ثورة الشورجية (الزنج) الذين يقومون بتنظيف الأرض من الملوحة، وبناء السدود. إن التدمير الهائل، الذي أحدثته هذه الثورة، هو الذي جعل العراق يفقد مناعته أمام الغزو المغولي.

واعتماد العقل يعني إلغاء الصفة الميتافيزيقية للدولة. الدولة ـ في المجتمع الشرقي ـ تظل حافظة الحياة طيلة المراحل السابقة لوجود مجتمع صناعي حقيقي.

هذه مجرد أمثلة، لا تشمل كافة المعطيات، ولكنها تبرهن على أن طابع الإستبداد الشرقي، لا يمكن الإستعاضة عنه بمجتمعات ديموقراطية دون قيام مجتمع صناعي متقدم.

(٣)

تحديد سمات دولة الإستبداد الشرقي موضوع طويل ومعقد، ومثار خلافات لم يتم حسمها بعد؛ وهو، على أية حال، ليس موضوعنا الأساسي، إنما علينا أن نبحث مسألتين:

الأولى: كيف تجسد هذا الوضع في حكومة الإستبداد الشرقي عَبْر مفاهيم يعاد إنتاجها بشكل مستمر، وبأقنعة مختلفة؟

الثانية: ما هي البصمات التي خلفها في العقل العربي، في الماضي، والتي ما زالت تسمه حتى الآن؟

علينا، في البدء أن نؤكد أن سمات الدولة الشرقية راسخة، تنتقل معها إلى دول ليس لها نفس التكوين الجغرافي - الإقتصادي، ومثال ذلك إسبانيا. يقول أحد الدارسين إن إسبانيا تحتاج إلى مائة سنة، منذ الآن، حتى تصل إلى مستوى التطور الزراعي الذي كان قائما أيام العرب، أي أن دولة الإستبداد الشرقي أعادت انتاج نفسها في ظروف لا تستدعي قيامها، ولا تفرض دورها.

وانطلاقاً من هذا، ما هي المفاهيم الأساسية التي تستند إليها دولة الإستبداد الشرقي؟

أ : تكرار مفهوم الملك الإله - أو نصف الإله - عبر الإنتساب إلى أصل

مقدس. ألم يقم الملك فاروق، الألباني الأصل، بإستصدار فتوى أنه من نسل النبي؟ الحاكم التركي جعل نفسه خليفة الرسول أيضاً. إن هذه القدسية المتعالية على البشر تجد موازيا لها في الدور الذي تقوم به الدولة، إذ أن دورها في إبقاء وديمومة الكيان الإجتماعي، جعلها ـ مفهوماً ـ سابقة على هذا الكيان وفوقه.

ب: السلطة لا تعطي الشعب حقوقاً، ولكنها تمن عليه بمنح، وفي وضع كهذا ينتفي مفهوم المواطن، ليحل بدلاً منه مفهوم فرد الرعية، هذه الصلة بين الحاكم والمحكوم تتماثل مع الصلة بين الأب والأبناء في العائلة البطريركية.

إنه يمنحهم الحياة، وحق الوجود، والحق في إلغاء هذا الوجود.

ج: إعتبار السلطة ـ سلطة الأسلاف ـ هي النقطة المركزية التي يجب أن يمر عبرها كل شيء حتى يصبح مقبولاً، وهي بهذا تقدم رؤية خاصة للحقيقة؛ فالحقيقة ليست مبررة بمنطقيتها، ولا كونها منسجمة مع العقل ومع معطياته، بل تجد تبريرها في كونها نابعة من السلطة.

لو أننا أخذنا التأويل في أرقى أشكاله وأكثرها جذرية، كما نجده عند ابن رشد والأفغاني (في تعليقه على شرح الدواني للعقائد العضدية) لاكتشفنا المفهوم نفسه للحقيقة. إن براهين ابن رشد على قدم العالم، وأنه لم يتم خلقه من عدم، يستند إلى النص المقدس («الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» و«تهافت التهافت»).

د: صياغة الأدلة على صورة الحاكم، وكان أول من التفت إلى هذه المسألة هو الإمام يحيى بن الحسين. قال: (وأنا، هنا، لا أذكر كلماته بنصها)

إن أصحاب الفكر الجبري، في نفيهم لأصل «الوعد والوعيد»، إنما يبررون طغيان خلفاء بني أمية.

وأصل «الوعد والوعيد» هو أحد أصول المعتزلة الخمس، ويمكن تلخيص هذا الأصل كالآتي: بما أن الإنسان حر الإختيار، مخيًّر، لا مسيّر، فهو في العالم الآخر، سوف يُحاسَب بأفعاله، أفعال الخير توصل صاحبها إلى الجنة، وأفعال الشر توصله إلى النار؛ هناك ميزان توزن به الأفعال، فمن رجحت موازينه لصالح الخير أو الشر يحاسب حسب الجهة الراجحة، أما اصحاب الفكر الجبري فيرون أن الإنسان مسير، والله يحاسبه كيف شاء، فهو يستطيع أن يؤيد الأخيار في النار ويضع الأشرار في الجنة.

لقد رد المعتزلة على ذلك، بقولهم إن هذا المنطق يشبه ذلك الموقف المتعسف، الذي يعبر عنه بيت الشعر التالي:

«ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له

إيّاك، إيّاك أن تبتل بالماء»

فإذا كان الشر هو قدر الله فكيف يحاسب البشر الذين لا خيار لهم، عليه؟ الله عادل ولا يرتكب مثل هذا «القبيح».

يردّ أهل الجبر بقولهم: البشر ملك الله، وهو يتصرف بهم تصرف المالك في ملكه. حق الملكية لا يحدده رأي الممتلكات، بل إرادة صاحب الملكية.

هذه هي الفكرة التي اعتبرها الإمام يحيى بن الحسين تبريراً لطغيان بني أمية، فهم يعتبرون الشعب ملكية لهم، يفعلون به ما يشاؤون، تحت مبرر أن ذلك هو قدر الله، وقد جاء إلى الحسن البصري اثنان قالا له ما معناه: ماذا تقول بهؤلاء الحكام الذين يسفكون الدماء، ويحللون الحرمات، وينهبون

الأموال، ويقولون إن هذا هو قدر الله؟ وقد رد عليهم الحسن البصري بأن أفعال هؤلاء الحكام مخالفة للدين.

علينا ألا ننخدع كثيراً بالقول إن الحاكم هو أداة القدر، إن هذا يدخل تحت باب الإيديولوجية (الوعي الزائف). فمن ناحية فعلية، يرسم هؤلاء الحكام صورة للرب تتوافق مع رؤيتهم ومصالحهم.

نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن ذلك الحوار الذي دار بين الخليفة معاوية بن أبي سفيان وأبي ذر الغفاري حول المال العام. كان رأي أبي ذر أن المال العام هو مال المسلمين وهو حق لكل مسلم، فرد عليه معاوية أن المال العام هو مال الله، أعطاه للحاكم ليفعل به ما يشاء.والمسألة، هنا، ليست مجرد تبرير للتصرف بالمال العام حسب أهواء ومصالح الحكام، ولكنها - في العمق النظري - هي إعادة صياغة لصورة الله حتى يمكن استغلالها لتبرير ما يقوم به الحاكم.هذه هي الأبعاد الحقيقية لرأي الإمام يحيى بن الحسين. كيف يعاد إنتاج هذا المفهوم في عصرنا؟

دعونا نرى الفارق بين الصورة التي رسمها عبد الناصر وتلك التي رسمها السادات، كان عبد الناصر يلجأ إلى التأويل في رسم الصورة، وأنور السادات يلجأ إلى الأصولية.

قال عبد الناصر إن الله قد جعل الماء والكلأ ملكاً مشاعا للجميع، والله، بذلك، يبارك التأميم، كما أورد عبد الناصر نصوصاً تبرهن على كره الله للإسراف، ولذا فهو يبارك تحديد الحد الأعلى للدخل بعشرة آلاف جنيه سنوياً، وهو قد أمر بالصدقة والزكاة وإطعام الجائع والفقير، ولهذا يبارك الله الإشتراكية الخ...

أما السادات، فقد تعامل مع الرب باعتباره صاحب أوامر ونواهي ليس لها سند من المصلحة العامة. فقد منع الخمر إلا في حدود. والتعمد في رسم هذه الصورة واضح، إذ يهدف إلى تكريس نفسه حاكماً بأمر الله، ففي «خريف الغضب» يحدثنا هيكل أن السادات كان يشرب الفودكا خلال النهار، لأن ليس لها رائحة، وفي الليل يشرب الويسكي، كما قدم مجموعة من الإجراءات الأصولية بهدف إشعال صراع طائفي، يشغل به الناس عنه، والمفارقة أن الذين قتلوه فعلوا ذلك لنقص توجهاته الأصولية.

وإذا حاولنا ان نتوصل إلى معرفة الآثار التي تركها وضع ومفاهيم السلطة على العقل العربي، فإن علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد من تحويلها إلى جملة مفاهيم. علينا أن ندرس تجليات هذه المفاهيم في مختلف مجالات الإبداع العقلي والفني.

الفصل ١٣

الدكتاتور: عاشق الموت

كثير من الدارسين الذين بحثوا في الجذور الفكرية لفلسفة هتلر العرقية، إختاروا فلسفات وإبداعات فنية واعتبروها الأصول التي تغذت منها شجرة النازية؛ ذكروا نيتشة وفيخته، والبعض تحدث عن فاجنر.. ولكنهم، لسبب غير مفهوم، أغفلوا المماثلة الدقيقة بين هتلر ويهوه، إله القبائل العبرية.إن يهوه قد سبق هتلر بآلاف السنين في المطالبة «بالحلول النهائية» التي طبقها هتلر فيما بعد، وفي صفاء عرق الشعب المختار. فطبقاً لأوامر يهوه، قام يشوع بن نون بمهاجمة أريحا، هو ورجاله «وحرّموا كل ما في المدينة من رجل وامرأة من طفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير بحد السيف.. وأحرقوا المدينة بالنار مع كل ما بها..» وقد أوصى يهوه بنقاء الدم العبري:

«والآن فماذا نقول ياإلهنا بعد هذا لأننا تركنا وصاياك، التي أوصيت بها عن يد عبيدك الأنبياء قائلاً إن الأرض التي تدخلون لتمتلكوها هي أرض متنجسة بنجاسة شعوب الأراضي برجاساتهم التي ملأوها بها من جهة

إلى جهة بنجاستهم ، والآن فلا تعطوا بناتكم لبنيهم ولا تأخذوا بناتهم لبنيكم ولا تطلبوا سلامتهم وخيرهم إلى الأبد لكي تتشددوا وتأكلوا خير الأرض وتورثوا بنيكم إياها إلى الأبد »

ويهوه هو الذي أمر بعمليات «التطهير» ضد كل عبري تلوث دمه بدماء الأجنبيات:

«فهل نسكت لكم أن تعملوا هذا الشر العظيم بالخيانة ضد إلهنا بمساكنة نساء أجنبيات.. فطهرتهم من كل غريب وأقمت حراسات.. ».

بالطبع، نحن هنا، في مجال الأسطورة التي تحولت إلى إيديولوجية وإلى دولة، أما بالنسبة للنازية فإن الأيديولوجية هي التي بعثت الأسطورة طريقاً أدى إلى نهايتها.

الكل في واحد

إن وراء الإيديولوجيتين الصهيونية والنازية إذابة التعدد والتنوع في وحدة منسجمة، حيث يصبح الشعب كله امتداداً للزعيم، أو تكراراً له إلى ما لا نهاية.

الحاكم الدكتاتوري يقدم مثالاً تطبيقياً بالغ الدقة، فهو في الممارسة العملية مع سياسة واضحة في إلغاء كل تنوع.

إن دينامية إلغاء التمايز بين البشر لا تجد حداً تتوقف عنده، ولهذا تنتقل هذه الدينامية إلى داخل الحزب نفسه. فبالنسبة لدكتاتور دموي، لا يحمل الإنسجام المطلق سوى الجهاز البوليسي، وهكذا ينتقل مركز الثقل إلى الأجهزة البوليسية.

المغزى السايكولوجي

في كتابه الضخم «تشريح التدمير الإنساني» يتحدث عالم النفس المعروف إريك فروم عن إتجاه هتلر لبتر كل العناصر غير المنسجمة داخل المانيا، وهو الاتجاه الذي أدى إلى إبادة حوالي ١٤ مليون إنسان (الغجر واليهود والإشتراكيون والشيوعيون) وترافق ذلك مع تصفية أجنحة من الحزب النازي مثل جناح روهم..

يتحدث عن ذلك فيقول: إن هذه الدينامية لم تتوقف عند هذا الحد، بل امتدت لتشمل كل سكان ألمانيا. إن الحرب.. التي أشعلها هتلر هي - كما يقول فروم - إستكمال لهذه الدينامية. ولكن، ما هي طبيعة تلك الدينامية التي كانت تحرك هتلر؟

يسمي إريك فروم تلك الدينامية بالنيكروفيليا، أي عشق الموتى، يقول إريك فروم: «مصطلح النيكروفيليا، أي عشق الموتى، جرى تطبيقه على نوعين من الظواهر: الأول، النيكروفيليا الجنسية، وهي الرغبة في ممارسة العملية الجنسية مع امرأة ميتة، والثاني هو غير الجنسية، وهو الرغبة في ملامسة الموتى، وفي الجلوس قريباً منهم وفي النظر إليهم والرغبة في بتر أعضائهم الجنسية، ولكن هذا المصطلح، بشكل عام، لم يجر تطبيقه على الشوق العميق في داخل الشخصية الإنسانية التي تنبت في تربتها الظواهر التي أشرنا إليها».

ويضيف فروم:

«إن أول من استعمل مصطلح النيكروفيليا للدلالة على سمة لنمط إنساني، وليس على مجرد إنحرافات مرضية، كان الفيلسوف الإسباني ميجويل دي أونامونو في عام ١٩٣٦ بمناسبة خطبة ألقاها الجنرال الفاشي

ميلان أستريه في جامعة سالامانكا التي كان يرأسها أونامونو في بداية الحرب الأهلية.

وكان شعار الجنرال الأثير لديه (يحيا الموت)... وعندما انتهى الجنرال من خطبته نهض أونامونو وقال: الجنرال مشوه حرب.. وهكذا كان سيرفانتس .... إن مشوهاً مثل الجنرال، يفتقد العظمة الروحية التي كان يتمتع بها سيرفانتس، يبحث عن الراحة الشريرة التي تأتي من تمزيق الأجساد ... إن صرخته صرخة مجنونة نيكروفيلية» فنهض الجنرال وهتف «يسقط الذكاء! يعيش الموت!».

ويقول إريك فروم، في هامش الصفحة، إنه يبدو حسب ما جاء في كتاب مدفديف«دع التاريخ يصدر حكمه» الصادر في عام ١٩٧١ في نيويورك أن لينين هو أول من استعمل المصطلح بهذا المعنى، وقبل أن يستعمله ميجويل اونامونو.

وبعد أن أطلق الجنرال الفاشي هتافاته، نهض الفيلسوف وقال:

«هذا معبد العقل الإنساني وأنا كاهنه الأكبر، إنك أنت الذي دنست هيكله المقدس، وسوف تنتصر لأنك تملك أكثر مما تحتاجه من القوة الوحشية، ولكنك لن تقنع أحداً، فحتّى تقنع يجب أن تحاور، وحتى تحاور فأنت بحاجة إلى ما تفتقده تماماً: أن تكون بجانب العقل والحق في الصراع الدائر، أعتقد أنه جهد ضائع أن أطلب إليك أن تفكر بإسبانيا، أما أنا فقد فكرت».

بعد هذه الحادثة فرضت على أونامونو الإقامة الجبرية إلى أن توفي بعد شهور قليلة من هذه المواجهة.

إستناداً إلى تجارب مخبرية وحالات شخصية تابعها قراءة ودراسة، يقدم لنا فروم تعريفاً للنيكروفيليا على النحو التالي:

«إنها الإنجذاب المهووس نحو كل الأشياء الميتة، والمتحللة والمتعفنة والمريضة؛ إنها التوق إلى تحويل كل ما هو حي إلى مادة غير حية، التدمير بهدف التدمير، والولع بكل ما هو ميكانيكي؛ إنه الشوق إلى تمزيق الكيانات الحية». كيف تتحول هذه السمة إلى سلوك إجتماعي؟

يقول الكاتب إننا نلمس هذا السلوك في سمات إنسان العصر الصناعي الحديث، حيث «يختنق» إهتمامه بالبشر والطبيعة وكل الكيانات الحية، ويتصاعد ولعه بالأدوات الميكانيكية. فالمشاعر التي تتجه عند الإنسان السوي إلى البشر نجدها عنده تتجه إلى السيارة. ويقدم لنا فروم مثالاً آخر «التقاط الصور الفوتوغرافية... حيث أصبح التقاط الصور الفوتوغرافية بديلاً للمشاهدة الواقعية.. النظر يختلف عن المشاهدة، فالمشاهدة فعل إنساني، وهي واحدة من أعظم المواهب الإنسانية، إنها تحتاج إلى فعالية، وانفتاح داخلي واهتمام وصبر وتركيز..».

ثم يحاول فروم بعد ذلك أن يكشف الجذور النفسية للنيكروفيليا، فيرى أنها نتاج العلاقة بالأم. والتحليل النفسي يكشف أن هنالك صورتين للأم في اللا وعي؛ الصورة الأولى، الأم الحنونة والمحبة التي ينتمي إليها الطفل، ويتبادل معها الحنان والمحبة. أما الصورة الثانية فهي نتاج اغتراب الطفل عن أمه «حيث يعجز الطفل عن الخروج من قوقعة نرجسيته، ولا يعيش النيكروفيليون تجربة الأم كموضوع للحب، ويفتقدون مشاعر الإنتماء إلى الآخرين، ولكنهم يعاملون الآخرين باعتبارهم أشياء غير حية، وهم كثيراً ما يظهرون ولعاً متميزاً بالأدوات الميكانيكية».

إن هؤلاء الاطفال لا يحسون بمشاعر الحب والرغبة نحو الأمهات، ولا يبحثون في حياتهم المقبلة عن بديل للأم؛ فالأم بالنسبة لهم «رمز، خيال، لا إنساناً حقيقياً. إنها رمز الأرض والبيت والدم والعرق والأمة، إنها الأرض

العميقة التي تنبثق منها الحياة وإليها تعود. ولكنها، في الوقت ذاته، هي رمز الفوضى والموت، إنها ليست الأم مانحة الحياة، بل الأم مانحة الموت: عناقها الموت ورحمها قبر، ان الإنجذاب نحو الام ـ الموت ليس نتاج حنان أو حب ، إنه ليس انجذاباً بالمعنى الفيزيولجي الدال على أحاسيس ممتعة ودافئة، ولكنه انجذاب له طبيعة جاذبية المغناطيس أو الجاذبية الارضية .. إن الإنسان المتوجه إلى أمه على هذا النحو يظل نرجسياً، بارداً وغير متجاوب .. (الأم) هي المحيط الذي يرغب في أن يغرق فيه، يبدو أن السبب المؤدي إلى هذه المشاعر هو كون الوحدة النرجسية التي يعيش فيها الطفل لا يمكن احتمالها، ومادام لا يوجد وسيلة للإنتماء إلى الأم أو بديلتها عبر روابط الدفء والفرح، فلا سبيل للإنتماء إلى الأم وإلى العالم، بشكل عام، إلاّ من خلال الموت»

آلهات الأرض وزوجة الأب

تتجسد شخصية الأم الشريرة، في العديد من أساطير الشعوب القديمة، في إلهة الأرض التي تمنح الحياة وتستعيدها مرة أخرى، وحيث الإنجذاب إليها يعني الموت.

مثال ذلك عشتاروت، حين رأت جلجامش هامت به حباً، ومنحت نفسها له، ولكن جلجامش خاطبها قائلاً:

ماذا تفعلين بعشاقك ياعشتار

عندما يعبدك الجواد ألا تسرجينه

ألا تحكمين عليه بجرٍّ عربات الحرب الثقيلة

عندما يفتن بك الرعيان على التلال

ألا تمسخينهم فهوداً تلتهم صغار النعاج

ألم تقتلي تموز الشاب إذ أحبك

وفي القصص الشعبية تتخذ الأم الشريرة صورة زوجة الأب، التي تسعى إلى قتل أبناء الأم الطيبة التي احتلت الأم الشريرة مكانها.

وإذا كانت شخصية الأم الشريرة هي السبب في تكون الشخصية النيكروفيلية، بمعنى أن علاقة ما بين بعض الأمهات وأطفالهن هي التي تولد النمط النيكروفيلي، فهذا يعني أن نظرية فرويد حول وجود غريزتي الموت والحياة غير صحيحة، لأن الغريزة هي نتاج إجتماعي، وليست نتاجاً بيولوجياً. علينا، هنا أيضاً أن نحدد بعض النقاط المنهجية:

أ - النيكروفيليا ليست الملمح الوحيد للتكوين النفسي للمصاب، بل توجد بجوارها دوافع عشق الحياة - إذا صح التعبير - ولهذا فالنيكروفيليا تنشط في الخفاء ودون وعي بها. «إن المصاب بهذا المرض سوف يحاول الإنتماء إلى الآخرين بوسائل ذات طابع أقل تدميرية كالسيطرة السادية على الآخرين، أو من خلال إرضاء التكوين النرجسي بالحصول على إعجاب لا حد له من الآخرين» كما يقول فروم.

إن الفشل في تحقيق هذه الأهداف هو الذي يبرز إلى العيان الرغبة التدميرية - تدمير الذات وتدمير الآخرين - ويجعلها السمة الأكثر بروزاً.

ب - إن التحليل النفسي للشخصية لا يستنفد العوامل الأخرى التي تحدد مسيرة القائد السياسي. لا شك أن هذه المسيرة تتحدد أساساً بعوامل إجتماعية وإقتصادية مثل: الصراع الطبقي، الظروف

الإقتصادية، العوامل الدولية، ولكن هذه العوامل تتركز في جهاز حكم، وحين يكون هذا الجهاز دكتاتورياً، فإن التكوين الذاتي للزعيم يلعب دوراً هاماً سواء في اختيار هذا الزعيم أو في الأثر الذي يحدثه.

ج - الزعيم السياسي لا يحدد كل شيء، ولكنه قادر على وضع سياق سياسي واجتماعي يؤدي إلى تغييرات بعيدة المدى.

بعض السمات النيكروفيلية

البحث عن المديح: بالطبع، إن هذه السمة بذاتها ليست دالة على النمط النيكروفيلي، ولكنها تصبح كذلك من خلال ارتباطها بالعوامل الأخرى.الرتابة في الحديث: وهي إحدى السمات البارزة للنيكروفيلي، حيث نشعر بافتقاد الحيوية في حديثه، وتلك سمة تخضع لدينامية تحويل الكيانات الحية إلى كيانات ميكانيكية، حين يتحدث الدكتاتور فهنالك رتابة في الإيقاع وإنقطاع متساو بين كل عبارة وأخرى.

إن من يصغي إليه وهو يتحدث يشعر أنه معلم مدرسة يلقن تلاميذه درساً ليحفظوه.

الحلم بعالم مدمر، لقد كان أدولف هتلر من أكثر الحالات النيكروفيلية وضوحاً، ولقد كان هتلر يكرر أكثر من مرة إنه إذا انهزم فإن ذلك يعني نهاية ألمانيا. ويقول إريك فروم إن الحلم الذي كان يكمن في لا وعي هتلر هو المانيا مدمرة، وهو مقتول في داخل هذا الدمار الشامل.

يدل على ذلك سياسة إلغاء كل ما هو غير متجانس مع رؤيته، وقد أشرنا

إلى ذلك فيما سبق. إن هذه الدينامية هي من سمات الشخصية النيكروفيلية التي تعيد انتماءها إلى عالم البشر من خلال القتل والإلغاء.

التثبيت عند المرحلة الشرجية، الشخصية النيكروفيلية تتوقف عن النمو عند المرحلة الشرجية.

إن تكثيف هذه الظاهرة يشير بوضوح إلى الطابع الشرجي النيكروفيلي: «إن الشواهد المخبرية والأمثلة المأخوذة من أحلام المصابين بالنيكروفيليا تؤكد التواجد الواضح لسمات النمط الشرجي».

بالطبع، يمكن أن نضيف إلى هذا حفلات الإعدام، كما نضيف إليها تلك الإجراءات الأمنية التي تمنع أياً كان من ملامسة الدكتاتور؛ إنها صورة دقيقة لعزلة النيكروفيلي. يضاف إلى ذلك تلك المحاولات السياسية والشخصية للخروج من العزلة، إن كل من يقترب منه عليه أن يحتفظ بمسافة ما منه.

كما أن من الأمور ذات الدلالة مبالغته في التأنق التي تعكس رد فعل دفاعي ضد النيكروفيليا التي تدعو إلى الإستمتاع بروائح ومظاهر التحليل والتعفن والموت.

هذه مجرد طروحات أولية أرجو أن يطورها من يملك مزيداً من المعلومات عن شخصية الدكتاتور ومزيداً من المعرفة بمناهج التحليل النفسي.

الفصل ١٤

الأدب والفاشية

إن موضوع الفاشية والأدب يتسع لطروحات كثيرة في المجال النظري، وجديدة في ميدان التطبيق. قد نختلف في تحديد هوية الأنظمة العربية، وفي تحديد المصطلح: هل الأنظمة المعنية أنظمة فاشية أم ديكتاتوريات عسكرية؟ أذكر أن هذا كان موضوع نقاش طويل ومضن بين الشيوعيين المصريين في أعوام ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦، ولم يجر الإتفاق على شيء.

على كل حال، المهم هو تحديد الظاهرة، والإستدلال على ملامحها الأساسية واتجاهاتها، وبعد ذلك يصبح المصطلح دلالة على حالة تم توصيفها، وشرح معطياتها، فالمصطلح لا يخلق الظاهرة، ولكنه يشير إليها

(١)

الإيديولوجية وعي زائف، هذا ما قاله أنغلز، وهو، كماركس، يستثني طبعا الماركسية، ولكن التجربة الحية أثبتت أن الماركسية عندما تتحول إلى عقيدة جامدة تصبح وعياً زائفا، كيف؟

المسألة تتحدد بالعلاقة القائمة بين الإيديولوجية والواقع، من يطيع من؟ وأيهما الأصل؟ من هنا تتضح التخوم بين الديمقراطية والفاشية. الإيديولوجية تأتي لتفسير الواقع، وعليها دائما أن تكون مخلصة له، تعيد صياغة نفسها في مواجهة ظاهرة جديدة، إن علينا أن نتذكر ذلك النقاش حول: هل يقوم علم النبات على دراسة خصائص النبتة، أم على النظرية المفروضة من الدولة؟

لقد تم حسم المسألة في أواسط الخمسينات لصالح النبتة، أصبح هذا القرار لا مفر منه بعد اكتشاف المجاهر الإلكترونية، التي استطاعت أن تكشف التطورات التي تحدث على الجينات النباتية.

وكذلك فإن الموقف من النظريةالنسبية لم تحسمه النظرية بل التجارب المعملية.

نستطيع القول إنه في مجالات السياسة والإقتصاد ثبت الشيء ذاته، إن تجربة مصر في عهد السادات قد برهنت، عبر السلبيات، على خطأ مقولات الطريق الثالث أو الخاص للإشتراكية، أكثر من كل المناقشات النظرية المجردة.

الواقع هو الأساس، إن هذا يصلح منطلقا للحكم على الإيديولوجية من جهتين؛ الأولى: قدرتها على توصيف حركة الواقع والتنبؤ بهذه الحركة، والثانية: قدرتها أن تعدل نفسها،أعني مرونتها في تعاملها مع الواقع.

لقد تعودنا على ذلك النوع من الإيديولوجيات الذي تبرر به الطبقة الحاكمة ذاتها، أعني أن ترسم عن الواقع صورة مثالية خالية من كل نقص، ثم تدعي انها الواقع. كان السادات يقول إن مصر، في عهده، تعيش كعائلة سعيدة، هو ربها، وأن معارضيه أقلية لا تزيد عن عدد الأصابع، وقد حدث أن هذه العائلة قتلته ولم تذرف دمعة واحدة عليه، واكتشف الجميع أن الصورة التي رسمها السادات لمصر كانت مزيفة.

يحدثنا هيكل في «خريف الغضب» أن السادات كان يصدق هذه الصورة.

أعتقد أن الصورة المثالية للواقع، التي تلغي هذا الواقع لتحل محله، هي جوهر الإيديولوجية الفاشية.

(٢)

ولعل أوضح الأمثلة على هذا النمط من الإيديولوجية هي الفكر الديني حين يدير ظهره للواقع، وخاصة حين يفعل ذلك عن قصد وا ع. فخلال وبعد حرب ١٩٧٣ قام بعض رجال الدين ممن لهم صلة بأجهزة المخابرات الأمريكية كعبد الحليم محمود، وبعض الدراويش من أمثال حسين الشافعي، بإشاعة فكرة أن الإنجازات التي حققتها القوات العربية المقاتلة في الحرب مع اسرائيل كانت من صنع الملائكة.

وكانت عندهم براهين على ذلك، فلقد حلم حسين الشافعي أنه جالس في بيت شيخ الأزهر عبد الحليم محمود، والشيخ في الحجرة الأخرى يصلي، فدخل عليه النبي محمد، وطلب أن يقابل شيخ الأزهر، فقال له الشافعي إنه

يصلي في الداخل، فانتظره حتى انتهى، ثم قال له إن معه عددا من الملائكة، وطلب من الشيخ أن يتبعه، فأطاع، فرآهما حسين الشافعي وهما يتجهان إلى ساحة المعركة تتبعهما أسراب من الملائكة.

البرهان الآخر هو الجندي الإسرائيلي الذي وقع أسيراً في أيدي القوات المصرية، وهو مغمى عليه، وعندما استفاق في أحد المستشفيات العسكرية ورأى الجنود المصريين سأل:

ـ من هؤلاء؟

كانت الإجابة:

ـ جنود مصريون

ـ لماذا يرتدون الملابس الصفراء؟

ـ هذا هو لباسهم.

قال الجندي الإسرائيلي:

ـ ولكن الذين كانوا يقاتلوننا كان يرتدون ملابس بيضاء، تضيء وجوههم بنور داخلي، ولهم أجنحة.

باختصار، كانوا ملائكة.

والفضل ما شهدت به الأعداء.

لقد جاء ذلك في نشرات أصدرتها إدارة التوجيه المعنوي في الجيش، وعندما تساءل الدكتور فؤاد زكريا، في صحيفة الأهرام: هل يمكن أن يقال هذا في عصرنا؟ انطلقت حملة، بدا أنها منظمة تنظيماً جيداً، تبيح دمه، شارك فيها العديد من شيوخ المساجد.

وكان المنطق وراء ذلك «الهزيمة تمت بسبب بعدنا عن الدين، أما النصر من الله، لا البشر»، وكان ذلك مقدمة لجرّ مصر إلى منطقة النفوذ الأمريكية، ثم عقد اتفاقيات كامب ديفيد.

إن المنطق الأساسي لهذه الإيديولوجية هو المقدس، لا الواقع، وحين يتجه الواقع نحو دروب لم يحددها المقدس، فهو واقع ضال، وهذا المقدس قد يكون نصاً، أو أسطورة، أو مجموعة من التقاليد، وتصبح علاقة هذا المقدس بالمجتمع هي إعادة هذا الأخير إليه، وحين يفشل يصادر الحياة نفسها، فيحولها إلى دار فانية، دار بؤس.

وطبيعة الفكر الذي ينتجه هذا المقدس تتسم بالأمر والنهي، فهنالك المحرم والممنوع والمكروه والمستحب دون تبرير معقول.

ويرفض مثل هذا الفكر الربط المنطقي بين الظواهر، وقد كان الإمام الغزالي ينكر وجود ترابط بين النار واحتراق القطن:

«...فاعل الإحتراق، يخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه، وجعله حراقاً او رماداً ، هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة أو بغير وساطة. فأما النار، وهي جماد، فلا فعل لها...».

ويكشف لنا الغزالي السبب لمثل هذه الآراء العجيبة:

«الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذلك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر».

ويزيد المسألة وضوحاً:

«فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم

أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والإحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة...».

المقدس يأمرنا بأن لا نقيم ارتباطا بين الأسباب والنتائج، فهو، بالتالي، يأمرنا بألا نفكر، حتى الفعل الإنساني غير محسوب على الإنسان، بل هو فعل الله، كما يقول أبو الحسن الأشعري.

إن الفكر الفاشي يكمن في عمق تراثنا، والسلطة، حين تتحول إلى فاشية، تجد نبعاً غزيراً وفعّالا تنهل منه، وليس بالضرورة أن يكون هذا المقدس دينياً؛ لهذا نستطيع أن نصف فكر السادات حول رب العائلة، الأرض - مصر - الأم، بأنه فاشي.

(٣)

يكوّن الأدب والفاشية ضدين لا يلتقيان لسبب بسيط، وهو أن موضوع الأدب ومادته هما الخاص، الواقع المعطى، فأي فكر يصادر هذا الواقع المعطى، ويجعلنا أمام التجريد، يصادر في الوقت ذاته إمكانية الإبداع الأدبي.

* مجلة «التعميم» ٢٨ / ٢/ ١٩٨٤

القسم الثالث

بؤس العقل النهضوي

الفصل ١٥

بؤس العقل النهضوي

عندما سمع مراد بيك، حاكم القاهرة، أن نابليون ومعه قوم من الفرنسيس غزوا مصر، ضحك وقال: هؤلاء الفرنسيس كالفستق، ولا قبل لهم بالمسلمين.

وخرجت جموع كبيرة من أهل القاهرة للقاء الفرنسيس يحملون السيوف والسكاكين والعصي والسهوم، وهم يهتفون «الله اكبر»، وكان يقودهم شيوخ من رجال الدين. يصف الجبرتي هذا اللقاء بالفرنسيين:

«وعندما وقع عليهم القنبر، ولم يكونوا قد شاهدوه أو عاينوه من قبل، قالوا: ياخفي الألطاف نجنا مما نخاف، وقام بعض الشيوخ وجرى».

لم يكن مراد بيك مخطئا. فقد قال فردريك إنجلز ان كفاءة الفارس المسلم كانت تساوي تسعة جنود فرنسيين، ولكن الذي انتصر هو القدرة التنظيمية العالية والعدة الحربية المتفوقة، وبكلمة أخرى إن الذي انتصر هو الحضارة الأوروبية.وبعد دخول الفرنسيين إلى القاهرة، اقترب منهم الجبرتي

وأخذ يراقبهم بدهشة لا تنقضي. كل ما يفعلونه كان، بالنسبة له، غرائب وعجائب «ومن عجائب عسكر الفرنسيس أنهم اذا قال لهم ساري عسكرهم: مارش، مشوا.» ومن العجب أنهم يرسمون صورا (لوحات زيتية) إذا عاينتها حسبت أنها أجسام قائمة في الفرا غ، وكذلك يعمد الفرنسيس في مختبراتهم إلى مزج سائل أصفر بآخر أصفر، فيصبح السائل – بأمر الله – أحمر.

وأعجوبة الفرنسيس الكبرى، كما نفهم من الجبرتي، أنهم استطاعوا أن يغلبوا المسلمين. كيف تم ذلك وهم نصارى، كفار وهشّون كالفستق؟ هل نجد تفسيرا لذلك؟

أستطيع أن ازعم أن العقل العربي، ابتداء من الجبرتي، ومرورا برفاعة رافع الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني، وانتهاء بأنور عبد الملك وحسن حنفي، ما زال يدور في فلك الدهشة الأولى التي ولدها ذلك اللقاء الدامي بين العرب والغرب. فما زال العقل العربي يطرح أسئلة الجبرتي نفسها، وما زالت إجاباته، إلا في النادر، من ناحية جوهرية هي ذاتها. بل نستطيع الذهاب إلى أبعد من ذلك بالقول إن المنهج المتبع في تحليل هذه الظاهرة هو المنهج نفسه .

دعونا، في البداية، نتفحص استجابات العقل العربي لهذه الصدمة بشكل موجز للغاية.

الإستجابات

قبل اللقاء مع أوروبا، كان العقل العربي راضيا عن نفسه، مكتفياً بذاته، وبالخليفة العثماني وبالسلف الصالح. كان عقلاً يعتقد أنه يعيش في أفضل

العوالم الممكنة، وعندما فوجئ بأوروبا المتقدمة تقتحم عليه طمأنينته، وتهزمه هزيمة مخجلة، واجهها بتأكيد معطيات هزيمته، سواء بالرؤية التي طرحها أو بالمنهج الذي اتخذه.

فما هي الأفكار، أو الرؤية الجوهرية، التي قدمها هذا العقل ليواجه بها التحدي الأوروبي الذي دمر رضاه الذاتي؟

الواقع أنها فكرة أساسية واحدة تتسع وتتمدد، وتدور حول نفسها دون توقف ودون إضافة جوهرية، فكرة طرحها جمال الدين الأفغاني، وأخذ من جاء بعده يعيد إنتاجها بهوامش وتنويعات لا تضيف الكثير، ولا تتجاوز هذا المعطى الأول.

سوف نحاول هنا شرح الفكرة الأساسية للأفغاني معتمدين على أقواله. يجيب الأفغاني على سؤال حول السبب الذي جعل المسيحيين ينتصرون على المسلمين، فيقول:

«إن الديانة المسيحية بنيت على المسالمة والمياسرة في كل شيء، وجاءت برفع القصاص، واطّراح الملك والسلطة، ونبذ الدنيا وبهرجتها.. ومن وصايا الإنجيل: من ضربك على خدك الأيسر فأدر له الأيمن..».

ويعجب الأفغاني من كون أنصار هذا الدين يطلبون رفه العيش «ويسارعون إلى افتتاح الممالك، والتغلب على الأقطار الشاسعة».

ويقول:

«الديانة الإسلامية وضع أساسها على طلب الغلب والشوكة، والإفتتاح والعزة، ورفض كل قانون يخالف شريعتها، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها. فالناظر في أصول هذه الديانة، ومن يقرأ

سورة من كتابها المنزل يحكم حكما لا ريبة فيه بأن المعتقدين بها لا بد أن يكونوا أول ملة حربية في العالم..»

اذاً «فأي عون من الدهر أخذ بأيدي الملّة المسيحية، فقدمها إلى مالم يكن في قواعد دينها؟ وأية صدمة دفعت في صدور المسلمين فأخّرتهم عن تعاطي الوسائل لما هو أول مفروض في دينهم؟..»

يعود ذلك إلى أن المسلمين أهملوا أمر دينهم، ولسوف يعودون يوما إلى ما كانوا عليه: «فلا بد أن يسطع ضياؤها ويقشع سحاب الغفلة. وما دام القرآن يتلى بين المسلمين، وهو كتابهم المنزل وإمامهم الحق، وهو القائم يأمرهم بحماية حوزتهم.. فإننا لا نرتاب في عودتهم إلى مثل نشأتهم، ونهوضهم إلى مطالبة الزمان ومقاضاته ما سلب منهم، فيتقدمون على من سواهم في فنون الملاحمة..».

إن المسلمين لا يجمعهم إلا دينهم، لأن الرابطة الجنسية ـ القومية ـ لم تنشأ بينهم بعد، «وعلم العقلاء أجمعون أن المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا دينهم واعتقادهم، وتسنى للمفسدين نجاح في بعض الأقطار الإسلامية، وتبعهم بعض الغافلين من المسلمين جهلاً وتقليداً، فساعدوهم على التنفير من العصبية بعد ما فقدوها ولم يستبدلوها برابطة الجنس..».

ويقول إن المسلمين لم يعتدّوا أبدا برابطة الشعوب «وإنما ينظرون جامعة الدين».

ورغم ذلك فقد قدم الأفغاني للخليفة التركي، الذي لم يكن يجيد العربية، مشروعاً يجمع به بين العصبية الجنسية ـ القومية ـ والدين، يقوم على جعل اللغة العربية هي لغة الدولة العثمانية، وبذلك تتلاشى الخلافات داخل الدولة،

وتتوجه الطاقات إلى محاربة الإستعمار. وكما هو متوقع، لم يستجب الخليفة لهذه الدعوة الساذجة.

إذاً، كان جوهر دعوة الأفغاني، ومن منطلق براغماتي خالص، هو التمسك بالدين، أو العودة إلى الدين، كما يقول، لتحرير الشعوب الإسلامية من السيطرة البريطانية. ومن خلال الدين ذاته نستطيع استيعاب كل ما هو إيجابي في الحضارة الأوروبية. بل إن كل ما جاء به علم الغرب وارد في القرآن،إذا ما استعملنا منهج التأويل في قراءة القرآن: «فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم، والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل، إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن واضحة، وهي في زمن التنزيل، مجهولة من الخلق، كامنة في الخفاء لم تخرج لحيز الوجود. ولو جاء القرآن، وصرح بالسكة الحديدوالبرق، وما تفعله الكهربائية من الغرائب وغير ذلك لضلت الناس، وأعرضت عنه وحسبته كذباً. لذلك نراه قد جاء بالإشارة إلى ما هو حادث اليوم، وما هو ممكن أن يحدث في مستقبل الزمن، مع مراعاة عقول الخلق، وتقريب الأشياء للأذهان عن طريق نظرهم وقابلية فهمهم».

أما بالنسبة لتلاميذ الأفغاني، فنستطيع أن نحدد اتجاهين: الأول يمثله محمد عبده، والثاني يمثله رشيد رضا والكواكبي وغيرهما. الأول ينطلق من تحديد العلاقة بين العرب والغرب من منطلق براغماتي، ويعتمد التأويل أساساً، في حين أن الثاني يدرك فداحة وضع المسلمين، ولكنه منحاز أساساً إلى الإسلام.

يمكننا أن نعرض، بسرعة، الكيفية التي يفكر بها محمد عبده من خلال هذا الحوار الهام الذي دار بينه وبين «فرح أنطون».كانت بداية الحوار دراسة

طويلة كتبها فرح أنطون عن ابن رشد، حيث قال أن ابن رشد كان يرى أن الإنسان يمتلك ملكتين: العقل والقلب، وإن تحديد وظيفة كل منهما يحل إشكالية العلاقة بين العلم والدين، ولكل من هاتين الملكتين وسائله، ومجال نشاطه، وأساليب برهانه؛ العقل يعتمد على الملاحظة والتجريب ومجاله عالمنا الدنيوي، في حين أن القلب يتقبل ما جاء في الكتب المقدسة دون تمحيص عقلي، وهمومه هي هموم العالم الآخر؛ إن علينا أن نجعل كلاً منهما يحترم الآخر، ولايتجاوز حدوده.

إجتذب ابن رشد أنطون لأن ابن رشد كان يرى أن الأنبياء فلاسفة، ولكنهم يعرضون أفكارهم عبر الرموز الدينية حتى يفهمهم العوام، في حين أن الفلاسفة يعرضون أفكارهم بصراحة ووضوح. كما لا يخفي فرح أنطون أن هدفه هو إقامة دولة علمانية للمسلمين والمسيحيين، إذ يهدي كتابه إلى شباب الشرق الذين أدركوا خطورة المزج بين هموم الدنيا والدين، في حين يتطلب العصر إبعاد الدين عن هموم الدنيا حتى تتوحد قلوبهم، وحتى يواجهوا تيار الحضارة الأوروبية الذي يهددهم بالغرق أمام هذا التيار، وباختصار فإن فرح أنطون حاول وضع أساس للدولة العلمانية، حيث يتم الفصل بين الدين والدولة. وأضاف إلى ذلك أن المسائل الجوهرية في الأديان واحدة، كما أكد على ضرورة الفصل بين السلطتين: التنفيذية والتشريعية.

ورد محمد عبده فقال إنه يوافق أن الحقيقة الجوهرية للأديان واحدة، ولكن الدين الإسلامي يتمايز عن الأديان الأخرى بأنه يملك الحقيقة كاملة، أما التشريع فيجب أن تكون الشريعة الإسلامية مصدره، كما أنه لا يرى وجوب الفصل بين السلطات. قال ذلك بشكل استفزازي وغاضب لأن فرح أنطون امتدح أوروبا التي فصلت بين الدين والسياسة، وقال محمد عبده إنه اذا تم

تطهير الدين فإنه وحده يصلح ليكون أساسا للحياة السياسية.

فرد فرح أنطون قائلا إن العالم قد تغير، حيث أن الدولة الحديثة لا تقوم على أساس الدين، بل على مفهوم القومية، وعلى أساليب العلم الحديث. بهذا أصبحت أوروبا قوية منتصرة، وجاء بمثال هزيمة الحركة الوهابية أمام جيش محمد علي؛ لقد انهزمت هذه الحركة لأن محمد علي هو أول رجل في الشرق أدرك أن العالم قد تغير.

وأضاف أن آمال محمد عبده في إنشاء دولة تضم كل المسلمين ستخيب، وحتى لو تحقق حلمه هذا فإن دولة كهذه لن تستطيع أن تصد خطر الغرب. وكثيرة هي الأمثلة التي تشير إلى انه يستحيل إقامة الدولة على أساس ديني. هنالك أساس واحد، يمكن أن تقوم عليه الدول وهو القومية، والفصل بين الدولة والدين، ورفض الموافقة على رأي محمد عبده القائل بأن الأتراك هم الذين دمروا الإسلام، وأن الإسلام سيستعيد قوته. ورد محمد عبده أن فصل الدين عن الدولة ليس مرفوضا فقط ولكنه مستحيل، إذ لا يستطيع الحاكم أن يجعل نفسه جُزْءَين، واحدا مسلما والآخر حاكماً علمانياً، إذا كان ذلك كذلك فكيف نفصل الدين عن السلطة، ورجال السلطة أصحاب دين؟ رد فرح أنطون على ذلك بقوله ان الحاكم لا يحكم بناء على رغباته أو اقتناعه، بل يحكم حسب قوانين وضعها مجلس منتخب من الشعب، والشعب من خلال نوابه، هو الذي يحكم، ولولا ذلك لأصبح الحاكم طاغية، وهذا المجلس المنتخب تعلو سلطاته على سلطة الرئيس أو السلطة الدينية.

التأويل

المقولة الأساسية لهؤلاء المفكرين، إذاً، في مواجهة حضارة متفوقة

منتصرة، هي إن العودة إلى الإسلام هي الحل الجذري والنهائي ـ وكأن العرب قد ارتدوا عن الإسلام قبل المواجهة مع الغرب.. والعودة هنا ليست عودة الضال إلى الطريق المستقيم، أي مجرد استعادة الأصول، بل إن على هذه العودة أن تكون الوسيلة الوحيدة لاستيعاب المنجزات الحضارية للغرب، ولهزيمة الغرب. كيف توصل هذا التيار إلى حل هذه المشكلة؟

من خلال التأويل. القرآن احتوى كل المعرفة الإنسانية، في ماضيه وحاضره ومستقبله. ولكنه لا يصرح بذلك، بل يكتفي بالإشارة كما يقول الأفغاني، فعلينا أن نلجأ للتأويل لكشف هذه الإشارات. وقد أوردنا قول الأفغاني إن القرآن لو ذكر صراحة السكة الحديد والبرق والكهرباء «لضلت الناس، وأعرضت عنه، وحسبته كذباً».

يفسر ابن رشد التأويل في كتابه الصغير (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) بقوله:

«ومعنى التأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشئ بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تصريف أصناف الكلام المجازي».

ويضيف ابن رشد إن الفقيه يفعل ذلك

«فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان».

ثم يقول:

«بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، ووجد في ألفاظ الشرع ما

يشهد إلى ذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد، ولهذا أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها..»

إن الفكرة الأساسية التي يطرحها ابن رشد، هنا، حول التأويل، هي أن الشرع يحتوي العلم كله، إذا عرفنا كيف نخرج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية. وهذا يتضمن مفهوماً آخر أشد خطورة، مفاده أن كل ما لم يأت به الشرع، حقيقة أو مجازا، لا وجود له، أو هو، على أقل تقدير، باطل. يكفي أن نرى ما يمكن أن يصل إليه التأويل عند ابن رشد حتى نرى أنه يتسع لكل شيء؛ فمن خلال التأويل جعل القرآن يقول إنه يستحيل الخلق من عدم، وأن الله لم يخلق العالم، ولكنهما منذ البدء وجدا سويا، وأن الله بالتالي هو قانون الطبيعة.

فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث، وأنه خلق من غير شئ ومن غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء كما جاء في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

ولكن التأويل يحمل معاني ودلالات أخرى، سنحاول الكشف عنها؛ أي أن التأويل منهج ذو مضمون. فما هو مضمونه؟

إنه ينطلق من أن كل إبدا ع إنساني، سواء كان عقلياً أم إجتماعياً، علمياً أم فعلا سياسياً، لا يكتسب مبرر وجوده إلا إذا مر عبر نص مقدس، مكتمل، ثابت. البشر عاجزون عن الإبدا ع، بل يعيدون إنتاج النص المقدس في ظروف متجددة.

إن التأويل، كمنهج، يوازي ويخضع لدينامية إجتماعية أخرى، وهو ما يسمى بدولة الإستبداد الشرقي. إن نمط الإنتاج الشرقي هو الذي خلق هذا

الشكل من الدولة. فالدول القائمة على الأنهار لا تتوفر شروط الحياة فيها دون وجود دولة مركزية قوية، تنظم الري، وتنظف الأرض من الملوحة، وتؤمن طرق التجارة؛ عندما توجد الدولة يوجد البشر.

إذا أخذنا العراق كمثال، فإن عدد سكانها عندما كانت توجد دولة مركزية قوية أيام العباسيين تراوح بين ثلاثين وأربعين مليوناً، وعندما ضعفت الدولة تناقص سكانها حتى أصبحوا في بعض الفترات أقل من ثلاثة ملايين إنسان.

وهكذا فإن الدولة، بمعنى من المعاني، تخلق البشر. لهذا كان حكام دول الإستبداد الشرقي آلهة حقيقيين يعبدهم البشر، أو على أقل تقدير، كانوا أنصاف آلهة، أو ظل الله على الأرض، وخلفاء الله. ولقد كان الإمام يحيى بن الحسين هو الذي كشف هذه العلاقة بين التأويل وتأليه السلطة، إذ قال «إن أصحاب الفكر الجبري حين يرسمون صورة للرب فإنهم يستعيرون صورة الحاكم الأموي الطاغية، وإن السبب الذي جعلهم يرسمون الله على هذا النحو هو سعيهم لتبرئة الحاكم الظالم، وتبرير أفعاله».

إن علينا أن لا نغفل عن هذا المضمون لمنهج التأويل، إذ من خلاله يصبح الفعل الإنساني مستلباً، ومهدداً بالإلغاء أمام تأويل معارض تسنده السلطة؛ فالمرجعية التي يقاس بها هذا الفعل وينتسب إليها هي نص مقدس، مسنود بسلطة مقدسة، وابن رشد يدرك هذا فيرى أن التأويل الفلسفي يجب أن يحجب عن العامة، لأنهم غير مؤهلين لذلك.

ولكن علينا، هنا، أن نميز بين استعمالين لمنهج التأويل: إستعمال مفكري ما اصطلح على تسميتها بالنهضة العربية، واستعمال الفلاسفة والمفكرين

العرب في عصرهم الزاهر، أي منذ بداية العصر العباسي. في عصر (النهضة)، كان التأويل ينطلق من مفهوم رئيسي مفاده أننا، حتى نتقدم إلى المستقبل، يجب أن نعود إلى الماضي، وكلما تجذرت هذه العودة أصبح المستقبل مضموناً، ولكن الجانب المخادع ـ خداع النفس وخداع الآخرين – في هذا المفهوم، أنه يتضمن، في العمق، إعادة صياغة الماضي حسب معطيات الحضارة الأوروبية، ولكنه على المدى الطويل يمهد السبيل لعودة أكثر الإتجاهات رجعية كما نجد في ظرفنا الحالي.

وباختصار، فإن مفكري عصر النهضة كانوا ينطلقون من فراغ فلسفي يحاولون سده بدمج حضارتين لا تندمجان، أعني بهما الحضارة الأوروبية والحضارة الإسلامية؛ إن هذا التلفيق قد لعب دورا كبيراً في تسطيح الإنسان العربي عقلياً وروحياً، كما ساهم مساهمة فاعلة في الوصول إلى هذا المستوى المتدني للعقل العربي ـ بل والأدب العربي ـ الذي نشهده حالياً.

أما التأويل في ذلك العصر الزاهر العظيم، فقد كان يعلن عن امتلاء روحي وعقلي؛ كان هذا العصر عصر الموسوعات الفلسفية واللغوية والشعرية والفقهية، أي عصر الإحاطة بكل ما أنتجته البشرية والعرب من علوم وفلسفات، ويكفي أن نعرف أن شرط الإنتماء إلى الحزب القرمطي كان المعرفة الكلية لفلسفة وعلوم العصر، وأن القضايا المجردة مثل: الخلق من عدم وحرية الإختيار، وصفات الله، وحكم الحاكم الجائر، وطبيعة الحركة، والجزء الذي لا يتجزأ والكمون، وغيرها، كانت قضايا فلسفية وفي الوقت نفسه قضايا إجتماعية وسياسية، كما أشرنا منذ قليل إلى قول يحيى بن الحسين.

ولم يكن هذا الإمتلاء هو مجرد استيعاب التراث العربي والعالمي، بل دمجه في مشروع سياسي ـ إجتماعي، فقد تشكلت البنيات الأساسية لمجتمع

رأسمالي وضع مشروعه في توحيد السوق القومي، وفي تجاوز المعطيات التي تضعها الطبقة الإقطاعية ـ الحربية الحاكمة. وكان هذا المشروع، في الأساس، مشروعا فلسفيا، قدم رؤية جديدة للإنسان.

في (باب برزويه) في (كليلة ودمنة) الذي روى فيه إبن المقفع تجربته الروحية، يقول إنه حاول أن يصل إلى المعرفة اليقينية من خلال دراسة الأديان، ولكن «وجدت الأديان والملل كثيرة: من أقوام ورثوها عن آبائهم، وآخرين خائفين، مكرهين عليها، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها. وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى وأن من خالفه على ضلالة وخطأ..» ويتبين له: «فلم أجد عند أحد ممن كلمته جوابا فيما سألته عنه فيها، ولم أر فيما كلموني به شيئا يحق لي في عقلي أن أصدق به ولا أتبعه..»، ولم يجد حلا سوى تحكيم العقل في التمييز بين الصواب والخطأ:

«فرأيت أن أواظب على علماء أهل كل ملة ورؤسائهم، أو أنظر فيما يصفون ويعرضون، لعلّي بذلك أعرف الحق من الباطل، وأختار الحق منه وألزمه على ثقة ويقين، غير مصدق بما لا أعرف، ولا تابع ما لا أعقل..».

وفي قصة (المصدق المخدوع) في (كليلة ودمنة) يدعو إبن المقفع بحرارة إلى الكف عن «الإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل..».

إن الفكرة التي يعبر عنها إبن المقفع هنا هي أن الإنسان مشروع لذاته.

وإذا أضفنا إلى ذلك التجربة الباهرة لأبي نواس وغيره من الشعراء الذين أطلق عليهم اسم «المجّان»؛ تلك التجربة التي عبّر عنها ابراهيم بن سيّار النظّام بقوله إن كل شيء يسير بقانون الحتمية الطبيعية، ما عدا الإنسان لأنه يملك جسدا، لشهدنا تبلور شخصية الإنسان، كفرد منفصل عن مطلقات الجماعة. يقول النظّام:

«إن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه، وباعث له على الإختيار، ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والإضطرار».

ولا يتسع المجال، هنا، لإيراد ما قدمه الفلاسفة، خاصة إبن سينا وإبن رشد، ولكن يكفي أن نقول إنهم وضعوا الأسس الراسخة للفلسفات الكبرى: الجدل بدلا من العلية الأرسطية، إلغاء المفهوم الأرسطي للصورة والهيولي، وللوجود المتعين للكيفيات، ولتحرير الفلسفة من نير الدين ـ كما شرح فرح أنطون ابن رشد ـ الخ... وهذا النص المدهش لابن رشد الذي يتحدث فيه عن القضاء والقدر وحرية الإختيار، فهو يرى أن حرية الإختيار مشروطة بوجود عالم له قوانينه «ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدودوترتيب منضود» لهذا كان اختيارنا «وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج.. لأن افعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج..».

ويضيف، إن نظام أبداننا يجري أيضا حسب نظام محدود، فحرية الإختيار محددة بهذه الشروط.

ألا يذكرنا هذا النص بأول طرح للمادية التاريخية قدمه ماركس في كتابه (الثامن عشر من بروميير)؟

تهافت فكر النهضة

هنالك أدباء ومفكرون، في عصر النهضة، استطاعوا أن يتجاوزوا مفهوم التأويل، نذكر منهم فرح أنطون، نقولا حداد، شبلي شمّيل، قاسم أمين، طه حسين، سلامة موسى.. وأهمية هذا التجاوز أنه يحمل سمات القطيعة المعرفية

مع الماضي، سمات محدودة ولكنها دالة.

يرى قاسم أمين أن الدين وحده لا ينشئ دولة أو مجتمعا أو حضارة ؛ إن نشوء الحضارة يعود إلى عوامل كثيرة، الدين أحدها، ولتحقيق التقدم يجب أخذ كل هذه العوامل بالإعتبار. يقول البرت حوراني في كتابه(الفكر العربي في عصر النهضة):

«وبكلام آخر فإن قاسم أمين أذاب العلاقة التي أقامها محمد عبده بين الإسلام والحضارة، وخلق بدلا منها تقسيما واقعيا لمناطق التأثير، ففي حين كان يتحدث عن الدين الإسلامي بالإحترام الكامل، ولكنه طالب بحق الحضارة أن تتطور انطلاقا من معطياتها، وفي ضوء هذه المعطيات. هذا يعني، ايضا، أن علينا أن نحكم على كل حضارة طبقا لهذه المعطيات، الإسلام دين الحق، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة، أن الحضارة الإسلامية هي أرقى الحضارات».

كما كان قاسم أمين يرى أن الكمال لم يوجد في العصور الماضية، بما في ذلك العصر الإسلامي.

كما قال طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» إن العملية الإنتقائية التلفيقية ـ أن نأخذ من الغرب ما نريد وندع ما لانريد ـ مستحيلة. فعندما نأخذ حضارة الغرب فلا بد أن نأخذها بحسناتها وسيئاتها. ومن الواضح أن هذا القول موجه إلى منهج التأويل بالذات، الذي يقدم الرؤية الساذجة. إن العملية الإجتماعية يمكن أن تتم عبر انتقاءات يقوم بها علماء الدين وأهل الرأي، فيأخذون من الحضارة الأوروبية شيئا ومن الإسلام شيئا ومن اجتهاداتهم في إطار التأويل شيئا، وتقام الحضارة من هذا «السمك ـ لبن ـ تمر هندي».

ولكن سذاجة هذا التيار العلماني تتبدى في أمور عدة:

ـ أنه اعتبر مسألة العلاقة بالغرب هي أن نستورد حضارته، أو أن نمتنع عن استيرادها، وما دام لا بد لنا من استيرادها، فالمسألة تصبح: هل نستوردها جملة أم بالقطّاعي؟ لم ير أن العلاقة بين حضارتين هي مسألة تفاعل، وليست تفريغاً من جانب وامتصاصاً من جانب آخر.

وتبلغ هذه السذاجة قمتها عند كاتب مثل سلامة موسى، ففي كتابه «اليوم وغدا» فصل بعنوان «التردد بين الشرق والغرب» حيث يدفع بقضية الإستيراد إلى حدودها القصوى والمضحكة إذ يقول: «فإطلاق إسم الشرق على مصر خطأ فاحش» بل «إن الشعب الأول الذي سكن مصر لا يختلف البتة عن الشعب الذي كان يسكن أنجلترا قبل ٤٠٠٠ سنة، ولكن الدم الشرقي، للأسف، قد تسرب إلى عروقنا».

وتحت عنوان فرعي «ما هي الثقافة العربية؟» يجيب إننا نكره الغربيين، ونقوم بخطأ آخر «أن نكون على ولاء للثقافة العربية، فندرس أدب العرب، ونحفظ عباراتهم عن ظهر قلب، كما يفعل أدباؤنا المساكين أمثال المازني والرافعي، وندرس ابن الرومي، ونبحث عن أصل المتنبي..»!

كما يرى أنه «ليس من مصلحة الشباب المصري أن يقف على أدب العرب ويتلمسه مباشرة من الكتب القديمة. فأنا لا أحب مثلا أن تقع عين فتى أو فتاة على الأشعار المذكورة في كتب الأدب بشأن الغلمان.. لا يمكن أن نغض الطرف عما يفعله إيقاع الشعر في نفس الشاب من تحسين الرذائل له» كما يدعو إلى جعل الزراعة والأدب علميين «ونجعل أدبنا وفق أدبها (يعني أوروبا) بعيدا عن منهج العرب، ونجعل فلسفتنا وفق فلسفتها، ونؤلف

عائلاتناعلى غرار عائلاتها.. وهو يدعو إلى الزواج من الأجانب لأنه عند ذاك ليس «من المستبعد أن نجاريهم في الصناعة والعلم التجارة والصيرفة».

ثم نراه يركز تركيزاً غير عادي على ضرورة استبدال الطربوش بالقبعة: «ومما يدل على أن حركتنا الوطنية بأيدي أناس غير قادرين على الإضطلاع بها، أن الحركة التي قامت في العام الماضي وكانت غايتها اصطناع القبعة، قاومها زعماؤنا وقتلوها في مهدها، فأثبتوا بذلك أنهم لايزالون آسيويين لا يرغبون في حضارة أوروبا إلا مرغمين ». ويمتدح مصطفى كمال الذي لم «يمتنع عن استعمال السيف» في فرض القبعة. ويهاجم الزعماء السياسيين «ودليل فشلهم العظيم في عدم الإتفاق مع الإنجليز. وفي عدم إدراكهم قيمة إتخاذ القبعة »، ولكنه متفائل لأن الشباب المصري أخذ يسأم أدب العرب «ويوشك أن يلبس القبعة» وينتهي: «فلنولّ وجوهنا شطر أوروبا ».

أطلنا الإقتباس من سلامة موسى حتى نبين عبثية هذا التيار عندما يطرح نفسه دون تحفظات تأويلية، فموسى لا يريد الإستيراد من الحضارة الأوروبية دون قيود، بل يطالب بإستيراد الأوروبيين أنفسهم: «أجل يجب أن نرتبط بأوروبا وأن يكون رباطنا بها قويا، نتزوج من أبنائها وبناتها، ونأخذ منها كل ما يجدّ من اختراعات أو اكتشافات، وننظر للحياة نظرها، نتطور معها في تطورها الصناعي ثم في تطورها الإشتراكي والإجتماعي..» ويرى أنه علينا، بالنسبة للإجانب «تمصيرهم والتزاوج بيننا وبينهم».

إن مفهوم التفاعل بين حضارتين غائب عن سلامه موسى كما هو غائب عند الآخرين. وحتى نتبين هزل فكرة الإستيراد سنأتي بمثالين: الأول، أن مصر السادات استوردت من الغرب كما لم تستورد في تاريخها، وكانت النتيجة هي انحطاط الصناعة والزراعة والثقافة، كما طبق السادات مقولة

سلامه موسى في الإبتعاد عن الغرب فانحطت الثقافة المصرية.

المثال الثاني من الإتحاد السوفياتي، الذي بقي عشر سنين (بين ١٩٣٠ ـ ١٩٤٠) دون استيراد من الغرب تقريبا، ولكنه استطاع في هذه الفترة أن يبني ثاني دولة صناعية في العالم وأقوى جيش في العالم، وأن يزيد إنتاجه الزراعي أضعافاً.

كما نشهد الآن أن أكثر الدول استيرادا من الغرب هي أكثرها تخلفا.

ولكن، ما الذي نعنيه بالتحديد بمقولة التفاعل بين حضارتين؟ إن ما غاب عن اذهان هؤلاء السادة هو أن الهياكل الإجتماعية والإقتصادية، الثقافية والروحية، في مصر وفي البلاد العربية تختلف عن مثيلاتها الأوروبيات، وبالتالي فإن طريق تطور العالم ليس هو الطريق الرأسمالي، ولاحتى الطريق الإشتراكي كما سار عليه الإتحاد السوفياتي.

لو استمرت مصر تستورد بمنهج سلامة موسى لظلت أكثر بلاد العالم تخلفا، ولما استطاعت أن تبني مصنعا واحداً ذا أهمية.

إن قصور رؤية هذا التيار هو أنه ـ مثله مثل التيار التأويلي ـ قد جعل مسألة التقدم وحيدة الجانب، أعني أنه قصرها على العلاقة مع الغرب، واستيراد حضارته، كما أنه لم يدرك لا حقيقة التراث العربي ولا دوره في تحديد شخصية الإنسان العربي. إن سلامة موسى، مثلا، لا يرى في هذا التراث إلا شعر الغزل بالغلمان وأساليب الزخرفة اللفظية. والواقع أننا نركز لومنا على سلامه موسى لعدة أسباب؛ فهو أحد مؤسسي الحزب الشيوعي المصري، فكيف غاب عنه أن العلاقة مع الغرب الإستعماري لا تقوم على الحسنة الحضارية للغرب التي يجب أن نتلقاها شاكرين، حامدين، وأنه ليس

من طبيعة الاستعمار أن يجعل من مستعمراته دولا صناعية متقدمة، وكيف غاب عن هذا القائد الإشتراكي أن طريق التطور الرأسمالي مغلق أمام دول العلم الثالث؟ يضاف إلى هذا أن كتابات سلامه موسى تشير إلى قراءاته الواسعة في علم النفس وعلم الإجتماع، فكيف خطر له أن بالإمكان تفريغ الأنسان من كل معطياته واستيراد معطيات أخرى لتحل محلها؟

إنها مأساة العقل ذي البعد الواحد، والعقل البراغماتي العالمي، ولهذا السبب بالذات عجز هذا التيار - وكذلك التيار التأويلي - أن ينتج فيلسوفا. وربما كان هذا هو السبب، أيضا، في عجز هذا التيار عن استيعاب التراث العربي وتحديد علاقته بالوضع القائم.

بين نهضتين

ركزت قليلا على التوهج العظيم الذي تميز به العقل العربي، في عصره الزاهر، للتأكيد على بؤس عقل «النهضة» العربي. حتى التأويل في كل من النهضتين كان له دلالة ومعنى مختلفان. فالعقل العربي، خلال ازدهاره كان يرى في التأويل منهجا يدمج الفكر العالمي بالمشاريع الثورية للرأسمالية العربية ورجال الفكر، والقوى المعبرة عن جماهير الفلاحين المسحوقة والأعراب، ودمج هذا بالتراث الروحي والعقلي للعرب.

كان عقل النهضة هذا تعبيراً عن مشروع للسيطرة على العالم وإعادة صياغته، لقد قدم هذا العقل رؤية للإنسان، المشروع لذاته، الفرد الذي تخلص من قيود الجماعة، وقدم مشروعاً لتحريره سواء على المستوى القانوني أو المستوى الأخلاقي.

على المستوى القانوني قدم عبد الله بن المقفع، في رسالة الصحابة، مشروعا لتوحيد القوانين كليا، والزام جميع القضاة بالتقيد بها، كما طالب بألاّ تكون هنالك جريمة ولا عقوبة إلا بنص قانوني. وعلى المستوى الأخلاقي قدم الشاعر الملتبس الفيلسوف أبو نواس مفهومين؛ الأول:نبذ الثنائية بين القول والفعل، بين الحياة كما نعيشها وبين القيم الأخلاقية:

ويرتبط هذا بمفهومه للشعر بمثابة تعبيرا عن تجربة معاشة، لا وصفا للأطلال التي لم يعش تجربتها شعراء عصره. والمفهوم الثاني:حق الإنسان في أن يمارس حريته دون قيود أو خوف من عقاب في الدنيا والآخرة، كما قال في قصيدته المشهورة التي يناقش فيها ابراهيم بن سيّار النظّام.

ولقد أدركت السلطة أنه، بهذه المفاهيم، يوجه ضربة نافذة إلى السلطة الإقطاعية ـ الحربية، لذا أمره الخليفة بأن يبدأ قصيدته بالوقوف على الأطلال:

وأما الأساس الفلسفي الذي قدمته هذه النهضة، فلا يتسع له المجال، ولكن يكفي أن نقول إن إعادة صياغة الفكر الفلسفي يصبح له المجال المشروع الطامح إلى تغيير العالم.

أما التأويل في (النهضة) الثانية، فهو مجموعة من القيود على التفاعل مع الحضارة العالمية، وإعادة إنتاج لأفكار ميتة عبر تطبيقات مضحكة. ويكفي أن نقارن بين النهضتين في موقفهما من المرأة.

يقول ابن رشد إن سبب شقاء البشرية يعود إلى قمع المرأة، التي يعاملها الرجل كمتا ع، ويرسم أبو نواس صورة للمرأة المثلى، تلك التي:

فهي فتاة عاملة في حانة، لها خبرة طويلة بالرجال، كانت لنخاس «ذي معاينة» وعاشت بين القيان، تحمل رسائلهن إلى العشاق، ثم تعلمت كيف

تخاتل الرجال وتعبث بهم، حتى اذا «غلى ماء الشباب بها وافعمت في تمام الجسم والعصب» أصبحت لا مثيل لها. وهو يضيف للمرأة الخبرات الإيجابية بالحياة، والقدرة على مواجهة الرجال والإنتصار عليهم والمرونة الجسدية ويجعل ذلك أنموذجه الأعلى للمرأة.

في حين أن أقصى ما أعطاه فكر النهضة عن المرأة هو أنموذج المومس الفاضلة، وهي فتاة تعيش خارج المؤسسات الإجتماعية، دورها أن تمتع الرجل، ثم تزول من حياته، لتفسح له طريق العودة إلى المؤسسة الإجتماعية المحافظة.

فما هي أسباب الأختلاف بين هاتين النهضتين؟

لقد قلنا إن ذلك التوهج الروحي والعقلي، الذي شهده العرب في عصرهم الزاهر، كان تعبيرا عن سعي طبقات إجتماعية متعددة للإستيلاء على السلطة، وإخضاع العالم لسيطرتها، ومن ثم إعادة صياغته.

أما (النهضة) العربية في القرن الماضي والحالي، فكانت استجابة فقيرة لدخول الإستعمار الغربي؛ كانت مجرد رد فعل للأثر الذي نتج عن دخول السلع الغربية المصنعة، والتي هددت النظام الحرفي؛ أي كان هذا الفكر رد فعل لتخلخل الهياكل الإقتصادية وما تبعه من تخلخل في البنى الإجتماعية والروحية، كما كان رد فعل للتهديد الذي شعرت به الطبقات بعد الإحتكاك بالحضارة الأوروبية.

ولكن هذا القلق تضاءل عندما اطمأنت الطبقات العليا إلى ثبات مواقعها ومؤسساتها، وأصبح نضالها مقصورا على المطالبة بحصة أكبر في السوق الداخلي.

لم يكن هذا، بالطبع،العامل الوحيد، ولكنه العامل الأهم.

* المعرفة السورية – كانون الثاني – ١٩٩٠

القسم الرابع

أزمة النقد العربي

الفصل ١٦

أزمة النقد العربي

لم أعد أذكر اسم الفيلسوف الذي قال، إن أهم إنجاز في تاريخ البشرية هو تلك المحاولة لتفسير الفن وتقنينه، وبكلام آخر إن الإنجاز الأكثر أهمية عبر التاريخ هو ولادة علم الجمال، والعلوم الأخرى المتفرعة عنه.

سوف يرى الكثيرون - وأنا منهم - أن هذا القول يحمل قدراً من المبالغة، ولكنه، مهما اختلفنا في تقييمه، يحمل، أيضا، قدرا كبيراً من الحقيقة، وذلك لأن علم الجمال يبحث في أهم وسائل المعرفة البشرية، وأعني به الفن، من خلال دراسة عملية الإبداع الفني، وعملية تلقي الفن، كما يبحث في العلاقات الشديدة الخصوبة والتنوع بين الوعي الإنساني والواقع.

إنه لمن حسن طالع البشرية ان ينشأ، في وقت مبكر جدا، علم يبحث في قوانين العقل البشري، وأن يصل إلى مستوى رفيع على أيدي أفلاطون وأرسطو ومن تلاهما من فلاسفة.

ولكننا، أمام هذا العلم، نجد أنفسنا أمام مفارقة تستدعي التأمل؛ فإنه، على الرغم من الولادة المبكرة لهذا العلم، نجد إنجازاته محدودة للغاية، في حين أن علوما أخرى، تبحث في المجال نفسه، كعلم الأعصاب وعلم النفس وغيرهما، أخذت تحقق نتائج سريعة وباهرة، رغم ولادتها المتأخرة.

فما هو سبب تعثر هذا العلم وتقدمه البطيء؟

أعتقد أن السبب الأساسي في ذلك هو كون هذا العلم يجد نفسه، بمجرد أن يطرح قضاياه، في صراع مع السلطة القمعية، ولا يتسع المجال هنا لسرد تاريخي مطول، بل سوف نكتفي بإيراد مثالين تتكشف دلالاتهما لمجرد إيرادهما.

لم يكن أبو نواس شاعرا عظيما فقط، بل كان، أيضا، صاحب رؤية جمالية جديدة، وهو لم يصغها بشكل منهجي، ولكنه كان يكررها في معظم قصائده؛ فكان يرى أن الشعر نتاج تجربة معاشة، وأن هذه التجربة ذات طابع حسي بشكل أساسي، ومن هذا المنطلق كان يهاجم الشعراء الذين يبدأون قصائدهم بوصف الطلول، والوقوف عليها، وكان يرى أن القدماء، عندما كانوا يقفون على الأطلال، فلأن ذلك جزء من التجارب التي كانوا يعيشونها، ذلك هو سر عظمة شعرهم:

«صفة الظلول بلاغة القدم»

أما الشاعر الذي يصف «الطلول على السماع بها» فلا بد أن يكتب شعرا خاليا من الصدق، لأن المعاين هو صاحب الرؤية الأصلية والأصيلة، لا ذاك الذي يكتب الشعر «متبعا» آثار القدماء.

إن حماس أبي نواس للصدق في الشعر يجعله أحيانا يضع القصيدة

الطللية بكليتها بين قوسين، ويجعلها موضوعا لسخرية قاسية:

«قُلْ لمنْ يبكي على رسمٍ دَرَسْ

واقفاً، ما ضرَّ لو كان جَلَسْ»؟

لقد كان رد فعل الخليفة المهدي حاسما وفوريا، أصدر أمره إلى أبي نواس بأن يبدأ قصيدته بوصف الأطلال. يسجل أبو نواس هذه الواقعة بألم حقيقي: «دعاني إلى وصف الطلول مسلط».

ويمضي أبو نواس ليصف حيرته بين نفوره من وصف القفار الجرداء، وبين هذا الأمر السلطاني الذي لا يستطيع أن يخالفه، وينتهي إلى القول:

«فسمعاً أميرَ المؤمنينَ وطاعةً

وإنْ كنتَ قد جشمتني مركباً وعراً».

والمهدي نفسه هو الذي أصدر أمره إلى بشار بن برد أن «يرتفع» بشعره عن تصوير التجارب التي كان يعيشها، وأن يقتفي آثار القدماء، ولقد إمتدت المعركة بين الخليفة والشاعر العنيد إلى حد الهجاء المقذع والمفزع حيث اتهم بشار الخليفة قائلاً: «خليفة الله يزني بعمّاته»

وحيث ترصّد له الخليفة حتى رآه يؤذن، وهو سكران، في وقت أذان، فأمر بجلده حتى مات تحت السوط.

المثال الآخر، هو ذلك الأمر الذي أصدره وزير الدعاية النازي (جوبلز) بمنع جميع كتّاب المانيا من ممارسة النقد في كل مجالات الفن ـ الأدب، الموسيقى، الرسم الخ..

و(جوبلز) هو صاحب العبارة الشهيرة، إنه كان يتحسس مسدسه كلما

سمع كلمة ثقافة.

ما هي الدلالات التي نخرج بها من هذين المثالين؟

الدلالة الأولى: أنه بمجرد طرح مسألة جمالية بوضوح، فإنها تتخذ على الفور أبعاداً سياسية واجتماعية، تدفع الفنان إلى مواجهة مع السلطة القمعية. إن مسألة الصدق الفني عند أبي نواس قد طرحت إيديولوجية السلطة اللاهوتية والسيطرة الطبقية على بساط البحث، كما أن السلطة النازية قد اكتشفت أن صياغة الوحش النازي سوف تكون مستحيلة مع انتشار النقد الأدبي والفني، الديمقراطي بحكم طبيعته.

الدلالة الثانية: أن علم الجمال سلاح نضالي شديد الفعالية في الصراع ضد الفاشية.

الدلالة الثالثة: أنه لا يمكن قيام فكر جمالي حقيقي إلا في ظل جو تزدهر فيه الديمقراطية، أو في ظل حركة ثورية ديمقراطية، حقيقية.

هذه مقدمة لا بد منها لطرح أزمة، أو على الأصح، مأساة النقد الأدبي العربي الحديث، والتي لا تقتصر أسبابها على كسل بعض الكتاب، أو جهلهم، بل تمتد لتشمل جوهر السلطة العربية وجوهر الحركة الثورية العربية، بل تتجاوز ذلك إلى تكوين الإنسان العربي ذاته.

* مجلة الحرية – ٣٠ / ١٠ / ١٩٨٣

الفصل ١٧

أزمة النقد، أزمة العقل العربي

نشأ الفكر الجمالي، وتطور، في ظل التعدد؛ تعدد الآلهة ومدارس الفكر عند اليونان، تعدد الإتجاهات والمذاهب أيام العباسيين، تعدد المدارس الفلسفية والأحزاب في أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، وإذا اقتصرنا على المنطقة العربية، فإننا نجد انتعاشا في الفكر التقدمي في فترة صعود البورجوازية المصرية إلى السلطة.

ولم يكن الفكر النقدي المصري مجرد نتاج سلبي للحركة الإجتماعية، بل تحول، في أحيان كثيرة، إلى البؤرة التي تلتقي عندها كل التناقضات الإجتماعية، ففي أكثر من مرة عكس الصراع حول المفاهيم النقدية في مصر حركة الصراع الإجتماعي، وهنا، علينا أن نتذكر المعارك التي أثارها كتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين، وكتاب محمد خلف الله أحمد «القصص في القرآن»، كما علينا أن نتذكر أن محمود أمين العالم والدكتور عبد العظيم أنيس قد طردا من الجامعة بسبب آرائهما النقدية، ولقد أسرع العقاد وعدد

من النقاد إلى تجريد آراء الناقدين من كل أبعادها الجمالية وتحويلها إلى موقف سياسي خالص.

إنتهت الحال في مصر إلى سيادة تيار الفكر اليميني في النقد، ثم انتهاء النقد ذاته.

لماذا؟

كانت هنالك ديناميية إجتماعية تتحرك في اتجاه تسويد الرأي الواحد، وكان كل خروج على هذه الديناميية تتم مواجهته بأسلوب يتكرر دائما، القمع ثم الإحتواء، هذه الديناميية اكتسبت أبعادها كلها في ظل حكم البورجوازية الصغيرة، حيث تحول الخروج على هذه الديناميية إلى خطيئة تلتصق بصاحبها، ولا تزول حتى يوم مماته؛ وبكلمة أخرى، إن هذا النزوع نحو الرأي الواحد أضاف البعد الديني إليه.

ولا يكفينا في هذا المجال دراسة الأنظمة السياسية، بل يتوجب علينا أن ننفذ إلى عمق الإنسان العربي ذاته. إن أول ما نلاحظه، خاصة في المشرق العربي، أن العقلية البدوية، عقلية ابن القبيلة، تعيد إنتاج نفسها دون توقف داخل سلوك وقيم الإنسان العربي.

الإنسان العربي يحمل ثقلا من القيم يجثم على عقله، ويمكننا بسهولة إعادة تلك القيم إلى المفاهيم البدوية. أذكر أن الدراسات النقدية القليلة التي كتبتها كانت على الدوام تثير ردود فعل نمطية أغلبها أدت الى قطيعة شخصية بيني وبين صاحب العمل الأدبي، موضوع النقد؛ إنه يقول إنني شتمته وأسأت إليه دون أن يشتمني أو يسيء إلي، وهو لهذا لن يكلمني طيلة حياته، أما القراء، فهُم بين محبذ شامت، وغاضب، ولا أحد يلتفت بجدية إلى الأفكار المطروحة.

ثمة ظاهرة أخرى، تتمثل في أن النقد يستثير أحيانا ردود فعل جماعية من الفئة أو الجماعة التي ينتمي إليها المنقود، باعتبار أن النقد موجه إلى الجماعة أو القبيلة التي ينتمي إليها المنقود.

وردود الفعل هنا تأخذ طابعها الخاص بأن تتحول إلى عداوات أبدية لاتنتهي، إلا إذا أصلح الناقد «غلطته».

إن روحا هائلة من النقمة قد تولدت في الأوساط الدينية على طه حسين حين أصدر كتابه «في الشعر الجاهلي»، ولم تكن الموجة الناقمة من النوع الذي يكتفي بالإتهام ورد النقد، بل كانت موجة تطالب برأس الكاتب.

إن السؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا توقف الإنسان العربي عند إعادة إنتاج العقلية البدوية؟

نقول، إن ذلك يعود إلى كون الإنسان العربي لم يعرف، منذ زمن بعيد، ثورة جذرية تشكل قطيعة مع الماضي.

* مجلة الحرية – ٦ / ٢/ ١٩٨٣

الفصل ١٨

العقل العربي بين النقد والتأويل

النقد الأدبي، في جوهره، هو علم القطيعة مع الماضي، علم كشف العناصر المتحجرة التي تسيطر على لاوعينا، وعلم تجاوزها.

وهذا قول يحتاج إلى إيضاح؛ الفن هو المصدر الرئيسي للمعرفة، فمن خلال الشكل الفني تصاغ التجارب الإجتماعية وتنتقل عبر الأجيال، والشكل الفني لا يقتصر استعماله على الفنون المعروفة، بل يتواجد بكثافة في نسيج الحياة اليومية، كشخصيات نمطية، أو أمثال، أو كبناء نماذج تحتوي على القيم التي يجب أو ينبغي اجتناب التمثل بها، أو كوصف للحالات النفسية أو التجارب من خلال عبارة مسجوعة... إلخ.

سوف أعطي هنا مثالا على ذلك؛ منذ أيام قليلة حدثني موظف في أحد الفنادق السورية عن متاعبه: الأولاد الكثيرون، والزوجة المريضة، والعمل، ثم أنهى حديثه بقوله «كل من خلق علق»، وكان من الواضح أنه لا يستمد من هذا

المثل الشعبي استبصارا بحالته فقط، بل راحة نفسية: الجميع يعيشون المأزق الإنساني وأنا لست استثناء.

من المدهش حقا ملاحظة هذا الكم الهائل من الصور الفنية والأمثال، والإحالة إلى شخصيات نمطية، أو الحكمة التي تكثف التجربة الإنسانية، الموجود في الحديث الشعبي. إن الإصغاء، لبعض الوقت، إلى حديث سيدتين في حي شعبي أو قرية، يكشف، على الفور، المصدر الرئيسي للمعرفة.

أين يقع النقد من هذا؟

علم الجمال، وبالتالي علم النقد، يدرس العلاقة التي تقوم بين الإنسان والعمل الفني. ومن هنا نستطيع القول إن كل نقد يبتعد عن دراسة هذه العلاقة يشي بعقمه. يصدق هذا على كل المدارس النقدية التي تدرس العمل الأدبي باعتباره نصا مستقلا بذاته، معزولا عن وظيفته الإجتماعية. ينطبق هذا على ابن هلال العسكري، كما ينطبق على المدارس النقدية البنيوية.

نعود الآن إلى موضوعنا، ما معنى أن يدرس النقد العلاقة بين العمل الفني والإنسان؟ معناه بالتحديد أن يدرس، ضمن ما يدرس، التكوين العقلي والروحي للإنسان، وأن يكشف معطيات هذا التكوين وينقدها انطلاقا من رؤية تتجاوزها، هنا تكون وظيفة النقد هدم المتحجر.

يجب ألا يغيب عن بالنا أن بداية عصور الإزدهار كانت اجتهادات في التراث الديني والشعري، وأن معظم هذه الدراسات يندرج في علم النقد.وكذلك كانت بدايات النهضة الأوروبية بالنسبة للتوراة والتراث اليوناني. وحتى في نقدنا العربي الحديث، يشكل نقد طه حسين للشعر الجاهلي، ودراسة محمد خلف الله أحمد للقصص في القرآن علامات بارزة.

وبإيجاز شديد،إن النقد يشكل عملية ثورية حقيقية وظيفتها إقامة قطيعة معرفية جذرية مع الماضي.

إن البناء العقلي للإنسان العربي قد تم في إطار عملية عكسية عبر المصالحة بين الماضي والحاضر، فقد عاد بنو أمية وأثرياء مكة إلى السلطة، كما فشلت طبقة التجار، بسبب ظروف موضوعية، في الإستيلاء على السلطة في العهد العباسي، وفي توحيد السوق القومي.

وإذا انتقلنا إلى عصرنا الحالي، فإن البورجوازية العربية عجزت عن تحقيق ثورة إجتماعية وسياسية ذات طابع جذري، وعجزت، بالتالي، عن إبداع فكر جديد، إذ عقدت حلفها المشهور سياسياً واجتماعياً وإيديولوجيا، مع الفئات التي كان ينبغي على البورجوازية أن تقيم سلطتها على رمادها.

كيف كان يتم ذلك على مستوى الفكر؟

الفئات الجديدة، في كل عصر، تسرب رؤيتها عبر منهج ثابت،أعني به التأويل،أي القول بأن كل فكر يخالف المألوف الذي تواضع عليه الناس هو في حقيقته قديم، بل إن كل فكر جديد هو القديم ذاته الذي أسيء تفسيره. لقد استند ابن رشد إلى القرآن في كتابه «تهافت التهافت» وغيره، لينفي أن الله خلق العالم من عدم.

للوهلة الأولى، تبدو هذه العمليةوكأنها مناورة بارعة لتمرير الجديد، وفتح الطريق للقبول به، ولكن النتيجة كانت مختلفة على أرض الواقع، إذ يقع الجديد في حبائل القديم، وشيئا فشيئا يفقد الفكر الجديد كل دينامياته.

لا يمكننا بالطبع أن ننسى أن ذلك رافق عملية إجتماعية تتسم بها بلدان الإقطاع الشرقي؛ وهي أن مجتمعات هذه البلدان تتوقف عن النمو عندما

تنهار حكوماتها القوية؛ وتجد أن عليها أن تبدأ في كل مرة من أول الطريق، هذا على كل حال ليس موضوعنا لأننا نبحث هنا في النتائج العقلية التي ترتبت على هذا.

نشأ العقل العربي، إذن، ونما في إطار التأويل، حيث القطيعة مع الماضي مستحيلة، وحيث تتولد دون انقطاع عناصر هذا الماضي ومعطياته.

مثل هذا العقل يقاوم بضراوة كل محاولة لطرح معطياته للنقاش، وهذا بالذات ما يقوم به النقد.

هنا يقف النقد والتأويل كضدين، وكما حدث في السابق، يطبع التأويل النقد ويحيله إلى عنصر من عناصره، أعني بهذا أن النقد العربي، في غالبيته، تأويلي يتأسس على تراث المدح والإطراء، باعثا من الرماد تقاليد المديح والهجاء العربيين.إن ظواهر من الماضي، تعاود بكاملها الظهور في زمن البترول العربي، حيث يتحول الفكر إلى مادة لمديح الحاكم الذي يدفع، وهجاء خصومه الذين لا يجزلون العطاء.

* مجلة الحرية - ٦/ ٢/ ١٩٨٣

الفصل ١٩

العقل العربي بلا ثمن

كثر الحديث، وتعددت الدراسات، عن هجرة العقول العربية إلى الخارج، والمسألة التي لم تناقش بتعمق واهتمام كافيين هي: ما هو مصير تلك العقول لو أنها بقيت في بيئتها العربية؟ والمسألة الأخرى التي لم تنل اهتماما كافيا هي تفسخ العقل العربي وانهياره - في هذه المرحلة من الزمان - حتى أنه وصل إلى أحط مستوى في تاريخه المديد، إننا أمام كمية هائلة من الإنتاج وضحالة في النوعية.

وهجرة العقول لا تقتصر على سفر ذوي الكفاءات إلى خارج الوطن العربي، رغم أن البعض يقصرها على ذلك؛ بل إن توزيع هذه الكفاءات العقلية على رقعة الأرض العربية يستحق المناقشة، فهل من المنطقي والمعقول أن تتجه الكفاءات المصرية العالية وتتركز في مناطق مثل الإمارات العربية وأبو ظبي ودبي وغيرها، لتقديم خدماتها لمن لا يحتاجها، في حين تظل مصر في أشد

الحاجة إليها؟ والمسألة الأخرى التي تحتاج إلى ايضاح، وترتبط بتوزيع الكفاءات العربية، هي، هل توضع هذه الكفاءات حيث تكون الحاجة إليها أشد؟ من الواضح أن التركيز الكبير للكفاءات العربية في مناطق الخليج لم يأت بمردود إنتاجي أو حضاري يساويه، فمناطق الخليج بارعة في امتصاص الكفاءات وتحويلها إلى جهد مهدور، وإلا فما معنى إصدار المجلات «الفاخرة» مع استيراد وتصدير كل ما يتعلق بها من وإلى المنطقة العربية، بينما التوظيف الرئيسي لرأسمالها يتم إما من خلال وضعه في البنوك أو تشجيع الحركات والحروب الرجعية.

ولكن ما تحدثنا عنه هو مجرد نتائج لوضع يحتاج إلى تفسير، وهنالك الكثير من التفسيرات التي يمكنها توضيح هذه الظاهرة، وسوف أتوقف هنا، عند أحد هذه التفسيرات، التي أعتقد أنها تصلح أن تكون المسألة المركزية في هذه الظاهرة؛ أعني بذلك ، أن العقل العربي أصبح بلا ثمن.

ماذا يعني ذلك على أرض الواقع؟

يعني ذلك أن العقل العربي عاجز عن أن يجعل إنتاجه أساسا لاستمراره في العطاء، أو بكلام أكثر وضوحاً، إن منتج الأفكار والأدب والفنون الأخرى في المنطقة العربية لا يستطيع أن يعيش من إنتاجه، وعليه، لهذا، إما أن يغيِّر «وأكاد أقول يزيِّف» من طبيعة ونوعية عطائه، أو يبحث عن مورد آخر للرزق. بهذا يصبح النشاط الذهني، بما فيه إنتاج الأدب والفن،مجرد جهد هامشي يمارسه صاحبه في أوقات الفراغ. والمسألة تكون مختلفة تماما، وذات طابع نوعي آخر، لو كان الظرف العربي هو الذي لا يسمح بذلك، ففي فترات سابقة كان الوضع كذلك، ولكن الصلة بين الأديب ـ أو منتج الأفكار ـ وجمهوره كانت أكثر حرية وأقل تعقيداً، مما هي عليه الآن.

أما الآن، فإن الوضع يختلف اختلافا جذريا. ففي حين يوجد هنالك حوالي أربعة ملايين قارئ عربي، تنغلق أسواق الكتاب العربي أمام غالبية الكتب الرصينة، ولا يعود ذلك الإنغلاق الى مادة الكتاب وحدها، بل ينسحب على مسائل أخرى لا تنتهي عند حد.

إن السياسات الإعلامية والثقافية، التي تضعها الحكومات العربية، مبنية على كون الحكومة هي مالكة كل شيء؛ الأرض والبشر،حتى أدق خلجاتهم.فهي تسمح للكتاب الذي يحمل وجهة نظرها، والذي يكتبه شخص مرتبط بها، بالدخول. وهي، بهذا، تضع الأديب بين خيارين: الأول، أن يتخلى عن كل شيء سوى خدمة السلطة والدعاية لها، والثاني أن يبذل جهداً هامشيا في مجال الإبداع، حيث يستنفد جهد منتج الأفكار والأدب في أعمال خارج دائرة إبداعه.

أذكر، هنا، حادثة وقعت لي مع السلطة العراقية. ففي عام ١٩٨٠ اخترت الإقامة في بيروت وغادرت بغداد، وبعد ذلك بسنة عدت إلى بغداد لأسترد المبالغ التي أودعتها في البنك، وما توفر لدى البنك لم يكن مصدره العراق، بل ما نشر لي من كتب في بيروت، ومكافآتي عن عملي في وكالة «ا.د.ر.» للأنباء التابعة لألمانية الديمقراطية. فوجئت بالسلطات العراقية تمنعني من حقي القانوني في تحويل النقود إلى الخارج، وتقوم بإجراءات غريبة،إذ استولت، في المطار، على كل ما أملك من نقود، واحتجزتني حتى أصبحت الطائرة على أهبة الإقلاع، كما قامت بتفتيشي عدة مرات وبلا سبب واضح.

وعندما عدت إلى بيروت حاولت أن استفسر عن السبب الكامن وراء هذه الإجراءات الغريبة، فقيل لي إنه كان علي أن أبقى في العراق لأشارك في الحرب ضد الايرانيين،ولست أدري حتى الآن إن كان المطلوب هو المشاركة في

القتال أم لأكتب تأييدا للسلطة، أم لأبقى دون عمل؟! المهم أنني تقدمت بشكوى أشرح فيها المسألة وأطالب بحقوقي،وتقدمت بها إلى الأمانة العامة لاتحاد الكتاب الفلسطينيين.ورداً على هذه الشكوى، قامت الحكومة العراقية بجمع كتبي من المكتبات، ومنعت عرضها في المكتبات العراقية، وبهذا خسرت عشرات الألآف من القراء العراقيين.

وهكذا تمنع كتب أديب عربي من التداول في سوق العراق ،لأنه اختار أن يعيش في بيروت. ومنطق العراق ليس فريداً في الوطن العربي.

* مجلة الحرية – ٦ / ٢/ ١٩٨٣

الفصل ٢٠

محاصرة العقل العربي

ليس العقل العربي، وحده، هو الذي يقف في المنطقة المتجمدة، منطقة الصفر، بل الفعل السياسي العربي ايضا.

الوقوف في منطقة الصفر لا يعني الثبات عند نقطة، مع الإحتفاظ بكل الإنجازات، بل يعني الإنحلال والتفسخ. ولنأخذ الظاهرة الدينية كمثال:

كانت هذه الظاهرة، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، تحتوي على تيار تجديدي، علماني، وعلى دعوة لتجاوز ظروف التخلف، وعلى اعتبار الرابطة الإسلامية رابطة كفاح ضد الإستعمار. لقد أكد جمال الدين الأفغاني أن غياب المفهوم القومي لدى الشعوب الإسلامية هو الذي جعل الدين يقوم مقامها، كما اقترح الأفغاني رابطة تقوم مقام الدين، وهي رابطة القومية العربية، أي أن تتحول الشعوب الإسلامية إلى جزء من الأمة العربية، وهذا المشروع كان مستحيل التنفيذ طبعاً، ولكنه يشير إلى منحى تفكير الأفغاني.

كما أن الأفغاني قد رأى أن الإشتراكية هي التي سوف تحل مشكلات العالم، ورأى أن الإسلام يحمل جميع بذور الإشتراكية، وأن الشعوب الإسلامية يجب أن تتبنى الفكر الإشتراكي.

وأما الإمام محمد عبده، فمن المعروف أنه كان مساهما في ثورة عرابي، كما أنه عمل جاهدا ليجعل من الإسلام فكرا عصريا، ديموقراطيا، إذ أعاد تفسيره على ضوء معطيات العصر.

وجاء خلال ذلك، وبعده مفكرون، إسلاميون دافعوا عن حرية المرأة واستنبطوا من الإسلام معطيات تقضي بالزواج من إمرأة واحدة. ولا يغيب عنا أن نذكر كتابين لمفكرين إسلاميين، مثّلا قفزة هامة في الفكر الإسلامي بعد الإمام محمد عبده.

أولهما الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم».وثانيهما الشيخ خالد محمد خالد في كتابه «من هنا نبدأ».

في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» يناقش الشيخ علي عبد الرازق مسألة الخلافة في الإسلام، وهو كان يناقش أيضا، وضمنا، اتجاها في السياسة العربية يدعو إلى تحويل الملك فؤاد، ملك مصر آنذاك، إلى خليفة للمسلمين.وقد توصل الشيخ عبد الرزاق، بعد دراسة مستفيضة لمسألة الخلافة في الإسلام، إلى أن الدين الإسلامي لم ينص صراحة، أو ضمنا ،على وجوب قيام خلافة إسلامية، ولا يلزم المسلمين بذلك.لقد انفتحت نيران القصر الملكي على الشيخ، ولكن كتابه بقي علامة بارزة في مسيرة تطور الفكر الإسلامي.

وأما كتاب خالد محمد خالد «من هنا نبدأ» فقد طرح مسألة أشد أهمية وخطورة، وهي مسألة الدولة الدينية، أو تحول الإسلام إلى نظام إجتماعي وسياسي.

لقد انطلق الشيخ خالد من الأفكار الأساسية لقيام نظام ديمقراطي، يتمتع فيه الإنسان بحريته ضمن حدود قانون يتساوى الجميع أمامه، وكون الحكومة مسؤولة أمام الشعب، عبر هيئاته التمثيلية، ومن هذا المنطلق ناقش فكرة الدولة الإسلامية.

لقد استنتج خالد أن قيام قانون مدني وجنائي على أساس الدين الإسلامي، هو شيء شبه مستحيل، وجاء بمثال على ذلك؛ إثبات الزنى. فإنه، حتى لو توفر أربعة شهود عدول، فان ما ينبغي عليهم مشاهدته يستحيل إثباته.وأضاف أنه قد تم تجريب الإسلام كنظام للحكم، فتبين أن «سوط الدولة الدينية» هو أشد ألوان الإستبداد عسفا. فما هي حال الفكر الإسلامي الآن، والحركة الإسلامية؟

هنالك الآن تيار يدعو للهجرة إلى اليمين، والإنطلاق من هناك لإخضاع العالم كله لرابطة الإسلام، وهذا التيار يعتبر الجميع كفرة، ودمهم مباح، عدا أفراد هذا التنظيم.

لقد شاهدت في سجن طرة عضوا في جماعة دينية، كان يرى أن مشاهدة التلفزيون حرام، وكان هذا الشخص يملك عددا من الأرانب يضعها في قفص في فسحة السجن، وفي هذه الفسحة كانوا يسمحون لنا أحيانا بمشاهدة التلفزيون، فكان هذا الرجل لا يكتفي بالإختفاء، في ساعات العرض، بل يضع غطاء على قفص الارانب حتى لا تشاهد العرض، فتكفر. وفي أحد الأيام أخبره أحد المعتقلين أن أحدهم قد أخرج أحد الأرانب من القفص وجعله يتفرج على التلفزيون، فما كان من هذا العضو إلا وأمسك بالأرنب وأخذ يضرب يديه وعجيزته بالمسطرة عدة مرات، ثم منع عنه الماء والطعام لفترة يوم.

وهنالك آخرون قد ارتبطوا بالسعودية، وأصبحوا ينظّرون لقيادتها للعرب.

كما دعا البعض إلى تعدد الزوجات وتصفية المدن، واستعادة الأنماط القبائلية في السلوك والحياة. والأمثلة كثيرة ومؤلمة، وكلها تشير إلى ما يحدث للعقل في منطقة الصفر، حيث يرواح العقل مكانه. إننا لسنا أمام انحطاط العقل، بل انهياره، وهذه إحدى نتائج هذا الحصار المفروض على العقل العربي.

* مجلة الحرية – ٢٧ / ٢/ ١٩٨٣

الفصل ٢١

أمريكا تعترض !

أروي هذه الحادثة نقلا عن الأستاذ ألفرد فرج، بصفته أحد المشاركين فيها: في عام ١٩٧٢ قام كتّاب الدراما المسرحية والتلفزيونية والإذاعية والسينمائية بإنشاء لجنة تحضيرية، تمهد لإنشاء اتحاد لهم، وقد ضمت اللجنة اثنين من قضاة مجلس الدولة، وانتخب علي الزرقاني رئيساً لها، وألفرد فرج سكرتيرا. وكان الهدف من تكوين هذا الإتحاد هو تنظيم الإتفاق بين كتاب الدراما والهيئات المنتجة للدراما، والحصول على حقوق الكتّاب في مختلف البلدان التي تعرض فيها أعمالهم. بكلمة مختصرة، كان اتحادا مهنيا خالصاً.

تقدمت اللجنة التحضيرية بطلب إلى وزارة الإعلام، فماطلت الوزارة مدّعية أن هنالك أسبابا أمنية تحول دون الموافقة على الطلب، وتبين - فيما بعد - أن المقصود هو ألفرد فرج، الذي وصفته أجهزة الأمن بأنه شيوعي خطير، وحتى لا يصبح عقبة في سبيل تكوين هذا الإتحاد أخذ إجازة مفتوحة، وابتعد عن اللجنة.

ولكن وزارة الاعلام لم تغير موقفها، وادّعت أن الأسباب الأمنية ما زالت قائمة، وأن الشيوعي الخطير والرهيب ليس ألفرد فرج، بل علي الزرقاني. هنا ردت اللجنة بأنها سوف تلجأ للقضاء، وأكد عضوا مجلس الدولة عدم قانونية اعتراض الوزارة، وهكذا وجدت الوزارة نفسها مضطرة للموافقة.

بعد هذا، تم عرض مشروع الإتحاد على إحدى لجان مجلس الشعب، فوافقت عليه، ونشرت الصحف خبر الموافقة، وتطوع بعض الكتّاب وأشادوا بقيام هذا الإتحاد، وشرحوا فوائد قيامه. ولم يبق بعد هذه الخطوات إلا دعوة الجمعية العمومية للإنعقاد، لمناقشة النظام الداخلي للإتحاد، وانتخاب هيئاته.وبدأت اللجنة التحضيرية تنشط، وكانت قد اتخذت حجرة في مبنى اتحاد الأدباء مقرا لها، لكن بعد ثلاثة أيام فقط من نشر قرار مجلس الشعب في الصحف، قامت مباحث أمن الدولة بمهاجمة مقر اللجنة التحضيرية، وصادرت جميع أوراقه، وختمت، بالشمع الأحمر الحجرة التي اتخذتها اللجنة مقرا لها ! أصابت الدهشة والذهول كل من له صلة بالموضوع وكل من سمع به. لم يكن عدد مؤلفي الدراما المسجلين في مصر يزيد على اثني عشر مؤلفا. لقد وافقت الجهات المسؤولة في الحكومة ووافق مجلس الشعب، فما معنى هذه الغارة التي قامت بها أجهزة مباحث أمن الدولة؟ الحكومة ومجلس الشعب لم يعطيا إجابة لأنهما لا يملكان مثل هذه الإجابة، واتضح من هذا أن القرار صادر من هيئة عليا، فوق الحكومة ومجلس الشعب، ولم يكن أحد بحاجة إلى بحث طويل ليعرف أن القرار صادر من رئاسة الجمهورية.

ولكن ما الذي جعل الرئيس يصدر هذا القرار؟

لقد أجاب السادات على ذلك إجابة غير وافية، حين قال إنه لاتوجد في أمريكا وزارة للثقافة، ولا اتحاد للكتاب أو لكتاب الدراما. ومن هذا المنطلق

ألغى وزارة الثقافة. ولكن هذا لايشكل إجابة شافية، فاذا كان صحيحاً أنه لا يوجد في أمريكا اتحاد لكتاب الدراما، ففي الوقت ذاته لا يمكن للأجهزةالبوليسية في أمريكا ان تلغي قرارا إتخذته الحكومة ووافق عليه الكونغرس.وكما يحدث في كل المسائل، مهما كانت سرّيتها وخفاؤها، فإنها تتسرب من فوق حتى يصبح الجميع على علم بها،إذ اتضح أن السفارة الأمريكية في القاهرة هي التي اتصلت برئيس الجمهورية وطلبت منه، بحسم، أن يمنع قيام اتحادُ كتاب الدراما، ولكن السؤال الذي يظل يكرر نفسه دون توقف: لماذا طلبت السفارة الأمريكية في القاهرة هذا الطلب العجيب؟ فلا الذين يخططون السياسة الأمريكية لهم علاقة بالدراما إنتاجا أو كتابة أو تسويقا، ولا هم يدفعون النقود لقاء ذلك، فما الذي دفعهم إلى تقديم ذلك الأمر لرئيس الجمهورية؟ كيف تصبح مسألة كهذه موضوعاً للتداول بين دولتين، وعلى أعلى المستويات؟

قال لي الأستاذ ألفرد فرج: لقد كنّا مندهشين من هذا السلوك الأمريكي، وأكثر اندهاشاً لاستجابة رئيس الجمهورية لمثل هذا الطلب الغريب.

ولكنني أرى أن هذه المسألة منطقية تماما بالنسبة إلى دولة استعمارية تعمل جاهدة لإخضاع العالم لسيطرتها واستغلالها، ولعلها تصبح أكثر منطقية عندما نضعها في سياق الدور الكبير الذي يلعبه العنصر الإنساني في الإنتاج.

الفصل ٢٢

امريكا وعقل العالم الثالث

نبدأ بطرح مسألة أصبحت بديهية في عصرنا الحاضر، أعني بها أن العقل الإنساني أصبح طاقة إنتاجية هامة وعلى مستويين: مستوى عملية الإنتاج ذاتها، ومستوى إعداد الإنسان المنتج.

على مستوى عملية الإنتاج، نكتشف القيمة الكبيرة للعقل بالفارق الكبير بين المواد الخام للسلعة والسلعة المصنعة ذاتها، كما نلمس تلك القيمة في الأهمية المتزايدة للإدارة والتسويق في مسألة الإنتاج، ويمكننا أن نضيف السعر العالي جدا للخبرة الصناعية، وأهم من ذلك كله الإكتشافات التي تدفع الإنتاج الصناعي.

بالإضافة الى هذا فإنه، كلما تزايد توظيف الجهد العقلي في الصناعة، ارتفع سعر السلعة المنتجة، وارتفع، بالتالي، التركيب العضوي لرأس المال الموظف.

يكفي، للبرهان على ذلك، عقد مقارنة بين سعر السلع التقليدية التي

تعتمد على الأساليب الصناعية ووسائل الإنتاج التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر وبين سعر الحاسبة الإلكترونية.

لنتحدث عن تفاصيل الكم، ثم نأتي بمثال واحد على التكلفة العالية لتوظيف الجهد العقلي. حين نشتري أية سلعة تم إنتاجها من خلال المشاريع الصناعية الكبيرة، فإن ١٢٪ من ثمن السلعة يذهب لعشرات المخترعين الذين أدخلوا تعديلات على السلعة، أو على وسيلة إنتاجها، فماذا تكون النتيجة عندما نضيف إلى ذلك تكاليف الخبراء والإدارة وخبراء التسويق وشركات الإعلان... بالإضافة إلى معاهد بحوث وبنوك وعقول وأجهزة بوليسية تابعة للشركات؟النتيجة أننا، إذا اخذنا هذه العوامل مجتمعة، فسوف نكتشف أنه سيكون لرأس المال والمواد الخام والعدد الهائل من العمال نصف ثمن السلعة، والنصف الآخر للجهد العقلي الموظف في إنتاج هذه السلعة.

أود هنا، قبل أن أسترسل،أن أضع تحفظا،وهو أن جزءاً هاما من الجهد العقلي الموظف في السلعة، هو غير ضروري لإنتاج السلعة ولا لمستهلكها، بل يستعمل على عكس ذلك تماما. فجزء كبير من نشاط الإدارة وفروعها ينصرف إلى منع قيام اختراعات جديدة، أو لتدمير المنافسين، أو للإستعانة بأجهزة الدولة لفتح أسواق جديدة، كما ينصرف جزء من رأس مال الصناعة لتدمير الصناعات الوطنية في دول العالم الثالث، أو للقيام بدعاية للحرب لترويج السلع الحربية.

يضاف إلى ذلك أن فكرة الإعلان لا تقوم على إيضاح خصائص السلعة، بل تهدف إلى خداع المستهلك، وخلق إحتياجات غير حقيقية عنده. والوسائل التي تمارسها لا تؤدي إلى ابتزاز المستهلكين فقط، بل تدمر قدرتهم العقلية على الحكم؛ وإلا فما معنى أن تقنع إنسانا أنه كلما ازداد استهلاكه لسجائر

«كنت» إزداد إقبال الحسناوات عليه؟ هذا الإعلان يهدف إلى تدمير الخاصية العلية للعقل الإنساني، أي القدرة العقلية على ربط النتائج بأسبابها، وخلق ارتباطات أخرى لاعقلانية؛ وإلا فما هو الرباط المنطقي بين إقامة علاقات نسائية متعددة وبين تدخين سجائر «الكنت»؟

ولكننا هنا لا ندرس إنتاج السلعة في وضعه المثالي، بل كسلعة يتم إنتاجها في ظروف المجتمع الرأسمالي، ومن هنا نقيّمها.

نعود الآن إلى موضوعنا، إن الدور الكبير للجهد العقلي في إنتاج السلعة يفرض علينا رؤية جديدة لمفهوم الإستغلال الإستعماري، فلم يعد الإستغلال يعني إستنزاف المواد الخام من بلدان العالم الثالث ولا السيطرة الإقتصادية والسياسية، ولكنه يعني استيعاب الجهد العقلي في العالم الثالث أو استنزافه و بعثرته.فما هي الوسائل التي تتبعها الإمبريالية لتحقيق ذلك؟

١ ـ هنالك، أولا، هجرة العقول، وهذه مسألة كثر الحديث عنها، وينبغي شرحها باستفاضة في بحث خاص.

٢ ـ وضع سياق لمجتمعات العالم الثالث ،بحيث تقوم هذه الدول بتطبيق السياسة الأمريكية في العقل دون حاجة إلى تدخل أمريكي مباشر.

٣ ـ تشجيع جميع الحركات المعادية للعقل حتى وإن كانت ذات طابع معادٍ للإستعمار.

* الحرية، ١٣ / ٣ / ١٩٨٣

القسم الخامس

الأديب ورسالته

الفصل ٢٣

الالتزام والغاء الادب

خفت الحديث مؤخرا عن مفهوم الإلتزام، وأصبح اتجاه الدراسات الأدبية، في الغالب، يتركز على النص الأدبي ببنيته الداخلية ، علاقاته، صلته بالبنى الإجتماعية القائمة. كما أن دراسة المضمون أو المضامين الأدبية لم تتقدم عن طروحات لوكاش.

ولكنني أرى أن مفهوم الإلتزام السياسي للأدب ما زال يطرح الكثير من الإشكالات والمسائل التي لم تحسم إلا جزئياً. والمسألة تصبح أكثر إلحاحا في الوطن العربي، لأن الفهم الخاطئ لهذا المفهوم، بالإضافة إلى معطيات أخرى، قد أثرت في ذوق القارئ العربي، الذي تحول النص الأدبي بين يديه إلى وثيقة سياسية بالدرجة الأولى، هذا ما يجعلنا هنا نعيد طرح مفهوم الإلتزام ومناقشته.

(١)

أود في البداية أن أوضح المفهوم السارتري للإلتزام الذي ساد فترة وأحدث أثراً لدى العديد من الأدباء. والإلتزام عند سارتر نشأ عن أحد مفاهيمه الأساسية، أعني به مفهوم المسؤولية، أي،أن يعتبر نفسه مسؤولا عن كل ما يحدث في عصره؛ فالظلم، أينما وقع، هو مسؤولية الأديب في كل مكان، ولكن سارتر لم يطالب الأديب أن يجعل أدبه ملتزما. إن معرفته بعلم النفس، كما يتضح في كتابه الكبير «الوجود والعدم» جعلته يدرك عبثية هذا المطلب. كما أن معرفته بطبيعة العملية الأدبية جعلته يعلم معنى إخضاعها لفكر مسبق.

إن ماكان سارتر يطالب به، هو الإلتزام النابع من الإحساس بالمسؤولية خارج نطاق العمل الإبداعي، لذلك كان يضع الإلتزام مقابل الرغبة في الخلود، أي أن على الأديب ان يضحي برغبته في الخلود من أجل الفعل السياسي اليومي. والأمثلة التي قدمها سارتر أصبحت مشهورة، إذ كان يرى، مثلاً، أن فلوبير مسؤول عن فشل ثورة ١٨٤٨ في فرنسا لأن رغبته في الخلود جعلته يبتعد عن المشاركة السياسية الفعالة في الثورة. ويتضح فهم سارتر لهذه المسألة في تلك الآراء الغريبة التي طالب فيها أدباء العالم الثالث بالتخلي عن عملية الإبدا ع، وتكريس أنفسهم لعملية محو الأمية.

لقد تحول هذا المفهوم السارتري، في المنطقة العربية، إلى خليط من الآراء التي لم يكن لها علاقة بهذا المفهوم، فأصبح هذا المفهوم دعوة للتخلي عن الإلتزام حسب المفهوم الواقعي الإشتراكي أو دعوة للإلتزام السياسي غير الماركسي وهكذا

(٢).

لهذا، وبعد استبعاد المفهوم السارتري للالتزام، سوف يقتصر حديثنا على مفاهيم الإلتزام السياسي كما طرحتها الواقعية، وأعادت إنتاجها،وبشكل أكثر سوءا، بعض الأنظمة الوطنية العربية، وبعض الأحزاب السياسية، خاصة الأحزاب الشيوعية العربية.

إن هذا المفهوم لم يناقش ـ إلا بالسباب أو بلغة عصابية غوغائية ـ الإشكاليات التي يثيرها، والتي يمكن تلخيصها بالتالي:

ـ كيفية تشكُّل العلاقة بين ميدانين مختلفين من النشاط الإنساني يختلفان في طبيعتهما وفي موضوعهما.

ـ إختلاف الوظيفة لكل من الأدب والسياسة.

ـ تباين أدوات التحليل بالنسبة لكل من الموضوعين المطروحين.

ـ طبيعة العلاقة بين مادة الموضوع المطروح وبين مستوى الشعور، أو اللاشعور، الذي ترتبط به.

وسوف نناقش هذه الإشكاليات كلاً على حده.

الفعل السياسي، في تكامله، هو الجمع بين التفكير النظري والنشاط السياسي اليومي، بين النظرية والممارسة من أجل إحداث تغيرات في الكيان الإجتماعي والسياسي للدولة، أو من أجل المحافظة على وضع قائم، وهي في هذا تقيم جدلية العام والخاص، أو الشامل والفردي، على أساس التضحية بالخاص من أجل العام.

إننا هنا أمام فاعلية الفكرة المسبقة والتصميم على الفعل المحدد،

وبالتالي أمام آلية علم.

هنالك مضامين انفعالية لهذا العلم، ولكنها تظل هامشية، فالسياسة هي، في الأساس، نظرية وممارسة.

أما جدلية العام والخاص في الإبداع الأدبي، فتسير في طريق مختلف، حيث مجال الإبداع الأدبي هو الخاص والفردي، وعلاقة الخاص بالعام فيه تتسم بسمتين:

أ ـ إن العلاقات بين عناصر العمل يمكن أن تشير إلى العام باعتبارها دلالات في بُنى موازية، أو تجسيداً لمظاهر إجتماعية وسياسية عامة، أو لأطروحات نظرية.

ب ـ إن مضامين العمل الأدبي ليست ثابتة، بل تتبدل في كل عصر، وبالنسبة لمختلف القراء، ففي حين كان يبدو دستويفسكي أديبا رجعيا في عشرينات هذا القرن، بالنسبة للسلطة السوفياتية، كان عدد من النقاد السوفيات يقارنون رؤيته لانهيار عصره برؤية ماركس.

بكلمة أخرى، فالعمل الإبداعي ظاهرة متجددة.

وإذا نظرنا إلى هذين الشرطين الإنسانيين في علاقتهما بالبناء التحتي، ضمن علاقات الإنتاج، نجد أن كليهما بمكان البناء التحتي. ولكن، في حين أن الأدب يستطيع أن يجدد نفسه في كل عصر جديد، ويتجاوز هذه التبعية للبناء التحتي، يرتبط علم السياسة في كل عصر بالبناء التحتي وينتهي بنهايته. ماذا يحدث في عملية التزام المبدع الأدبي بالسياسة؟ كان يتم دمج الأدب في السياسة كما لو كان إحدى خاصيات السياسة أو السلطة التي تدمج كل الفعاليات الإنسانية بداخلها، وخلال هذا الدمج يتم تحول جذري في طبيعة العمل المبدع، فالرسم

يتحول إلى الديكور والإعلان، والشعر يتحول إلى دعاية، والرواية تتحول إلى أمثلة صاخبة للفكر السياسي، والمسرح والرقص يفقدان طابعهما، ويخاطبان انفعالات وغرائز بصورة مباشرة. وبهذا، يصبح للأدب ـ والفن عموما ـ دور السياسة المؤقتة المعتمدة على البناء التحتي والتي تنتهي بانتهائه.

منذ أقدم عصور الأدب العربي كان الشعر العظيم يرتبط بمفهوم الجنون أو العبث أو الإنحلال أو التمرد بلا سبب،هذه هي صور قيس بن الملوح، وذي الرمة، وأبي نواس، ودعبل الخزاعي التي تطالعنا في تواريخ الأدب. أما قمة الشعر العربي، فما تزال تعتبر، حتى الآن، المديح، وبكلمة أخرى، إنه الشعر المندمج في السلطة، بل مرت عصور كان لا يتم تكريم الشاعر فيها إلا انطلاقا من قصر الخليفة.

هذه هي أولى نتائج الإندماج بين نشاطين إنسانيين متباينين، أحدهما يحمل طابع السلطة، أو على الأقل خطابا سلطويا، والآخر خارج عليها.

ما هو جوهر عملية الدمج هذه؟

جوهرها هو وضع أولويات يتحرك المبدع في نطاقها، فيفقد قدرته على الإبداع، بأولوية الفكرة على التجربة، وذلك يعنى – بالتحديد – إلغاء جوهر الأدب،كأن يأخذ المبدع أو لا يأخذ بأولوية الدعاية على الواقع، فلا ينطلق من الواقع بل من الصورة الوردية أو التعسة التي يرسمها السياسي للواقع.

وتنتج عن هذا مسألة اخرى،فالمبدع لا يتعامل، في وضع كهذا، مع مادته بكليته، بطاقات الخلق والإبداع كلها،بل بمهارته. أي أنه يلجأ إلى براعاته التقنية لا إلى منابع الخيال والإبداع.

إننا نلاحظ، مع كل أسف،تحقق مثل هذه النتائج في ميادين الإنتاج

السينمائي والتلفزيوني، وفي المسرح إلى حد ما، أي في ذلك النوع من الإنتاج الفني المرتبط بطبيعته بسلطة ما، سواء كانت سلطة رأس المال، أو التوزيع، أو سلطة الدولة.

(٣)

توصف السياسة، بالنسبة لبعض علماء النفس، بأنها إعلان عدواني لأنها، في الأساس، تخاطب غريزة الموت في الإنسان، فهي إما أن تحرضه على الموت، أو تحاول اقناعه بأن عدم اتباع معطياتها يؤدي إلى الموت.

علينا، هنا، أن نميز - بالطبع - بين سياسة تخاطب غريزة الموت لأن خطرا حقيقياً يتهدد الأمة، وبين مخاطبة هذه الغريزة للمحافظة على السلطة وقمع الخصوم. فلقد كانت الرجعية العربية تقمع كل تفتح داخلي أو تحرك مستنير بحجة أن ذلك يعطل جهودها في محاربة الكيان الصهيوني، وعندما تحدث حرب مع هذا الكيان لا نجد شيئا سوى الهزيمة،وفي الوقت الحالي تقوم هذه الرجعية ذاتها بقمع كل تحرك ديمقراطي بحجة أن ذلك سوف يؤدي إلى حرب مع الكيان الصهيوني لسنا مستعدين لها.

وهكذا، يصبح التحريض على الموت للإنتصار على هذا الكيان، والتخويف من الموت حتى لا يحاربنا وجهين لعملة واحدة، ولدعاية نفسية واحدة،أعني مخاطبة غريزة الموت.

وبإمكان الكثيرين أن يعترضوا على هذا التفسير لآلية الممارسة السياسية، ولكن تحقيق الفاعلية السياسية يستحيل دون قسر. إن ذلك يتضح حتى في أكثر الأمثلة إشراقا، وأعني بها ثورة أكتوبر الإشتراكية، فخلال عشر

سنوات من عام ١٩٣٠ ـ ١٩٤٠ ـ استطاع الاتحاد السوفيتي أن يبني أقوى جيش في التاريخ بعد أن انهار الجيش القديم تماما، كما استطاع أن يقفز من الدولة الصناعية رقم سبعة وعشرين في العالم إلى الدولة الصناعية الثانية.

فهل تم ذلك دون عملية قسر؟

وبكلمة أخرى، فإن السياسة، حتى تحقق وظيفتها، لا بد لها أن تلجأ للقسر. والقسر، ليس أمراً طارئا بالنسبة للسياسة، بل هو عنصر جوهري في تكوينها. إن دراسة الوظيفة الاجتماعية للسياسة لا تتم دون أخذ عناصر القسر بالإعتبار.

وبالنسبة لوظيفة السياسة في الفكر الإشتراكي، فإنها تهدف إلى إلغاء طبقات بكاملها، وإلى إحداث تغيير في العلاقات الطبقية – علاقات الإنتاج والفكر،ولا اعتراض على هذا،بل هذا ما يطالب به كل إنسان مخلص لقضية شعبه، والإعتراض هو على نقل هذا القسر إلى الأدب لتغيير وظيفته، أذ أنه، عندها، لن يكون ادباً.

أما وظيفة الأدب فهي، بشكل أساسي، وظيفة معرفية، والمعرفة التي يقدمها الأدب هي معرفة بالعمق، فقارئ الأدب يستعيد، معه، تجاربه التي لم تكن تعني له الكثير بعد أن أصبح لها نظام ومعنى،كما أن الآخر الذي يبدو لغزا، تتفتح أعماقه للمتلقي من خلال الأدب.

وبهذا يمكننا أن نلخص وظيفة الأدب، والفن بشكل عام، بأنها الوسيلة الجوهرية للمعرفة. وعندما نتحدث عن الأدب بشكل أساسي، علينا أن نلاحظ أن العلوم المعاصرة، وقمتها التكنولوجية، ظلت جسما غريبا عن الثقافة، لأن

نقطة انطلاق الثقافة هي معرفة الإنسان لذاته، وللناس من حوله.لهذا، فإذا قدم لنا الأدب شيئا «لا يمكن أن يحدث لي» اي لا يحيلني إلى تجربتي، فلن يكون أدبا.

ماذا يحدث عندما يطالب الفكر الملتزم الإبداع الأدبي بالإلتزام السياسي؟ أعني ماذا يحدث لوظيفة الأدب؟

لقد ذكرنا، منذ قليل، أن الفكر السياسي الملتزم يطالب، أو حتى يفرض، أولويات محددة على الأدب حين يبدع الفكرة المسبقة قبل التجربة الحية، كتقديمه المثالي على حساب الواقعي، وقلنا ان هذا يلغي جوهر الإبداع الأدبي، وهو التجربة.

ماذا يحدث لوظيفة الأدب، التي حددنا حجمها بالقول انها الوسيلة المعرفية الأولى؟

إنه يتخلى عن هذه الوظيفة ليتحول إلى دعاية، بل إن تحول الأدب إلى نوع من التحريض السياسي هي إحدى مقولات الأدب الملتزم،وعندما يتخلى الأدب عن وظيفته، فالخاسر هو الإنسان، لأنه - الانسان - يفقد، بذلك، الوسيلة الأساسية للمعرفة.

ربما كان هذا الإفقار الروحي والعقلي مناسبا لبعض الساسة، لأنه ييسِّر لهم عملية التطويع، وأعني بالتطويع - هنا - تحويل العالم بالنسبة للإنسان إلى مجموعة إشارات يستقبلها استقبالا إنعكاسيا، إشارة ورد فعل مباشر من الأجهزة العصبية الدنيا للإنسان، بما لا يتيح له تأمل الاشارة وتحليلها والإستجابة لها بشكل عقلاني. إن كلب بافلوف مثال واضح على هذا النمط من الإستجابة، فتقديم الطعام للكلب يقترن بإشارة، وهي دق الجرس، وتعني أن

الإشارة أضحت مشحونة بمضمون إنفعالي موجه إلى المراكز العصبية الدنيا - الإحساس بالجوع. إن خلق السياسي لعالم مملوء بالإشارات التي تتطلب استجابات إنعكاسية يعني خلق القطيع،وسوف أورد نصا طويلا لعالم نفس تقدمي يحلل فيها وسائل علم النفس البورجوازي لدمج العامل في المؤسسة الصناعية التكنولوجية: «ولم يعد الإنهاك يصيبه - أي العامل - بصورة مباشرة، ولكنه منذ الآن يستجيب إلى إشارات، والحال أن الإشارة تتطلب وتقتضي، من جانب العامل، إستجابة إنعكاسية لوضع من الأوضاع، أو استجابة أولية على أقل تقدير، وتمثل الإشارة مستوى من السلوك يشترك فيه مع الحيوان، إن رد فعل كهذا ليس فعلا إنسانيا على المستوى النوعي، ويمكننا أن نتكلم في هذا المجال عن نوع من الضياع الإنساني يتجسد بالبلاهة، فالإشارة تتطلب رد فعل عفوي ومباشر، وتستبعد كل إمكانية للاختيار».

ربما كان هذا المثال قادراً على توضيح الفارق الأساسي بين الأدب والسياسة. ولتحويل السياسة إلى مشروع إنساني، يتجاوز به الإنسان وضع الفرد في القطيع إلى فرد يستجيب استجابات نوعية جديدة لها صفة الإنسان المميزة، يجب أن نقوم بعملية عكسية؛ أعني تبني وظيفة الأدب في مجال الوظيفة السياسية، أي إحالة الإنسان إلى تجربته الخاصة والخروج منها بنتائج سياسية.

لقد أدرك لينين هذه الحقيقة جيدا، فحوّل السياسة إلى أدب بهذا المستوى. لقد جعل الوعي الإقتصادي للشغيلة، أي تجربتهم اليومية والمعاشة، أساسا لتثقيف الجماهير وللخروج بالنتائج السياسية المطلوبة، كما دعا إلى التعلم من التجربة اليومية الحية واعتبارها المقياس الحقيقي لصحة النظرية.

وعند حديثه عن العلاقة الجدلية بين العام والخاص، جعل العياني،

والخاص، نقطة انطلاق نحو تجريد العام، وجعل هذا التجريد مشروطا بتعبيره عن الخاص، أي عن الممارسة اليومية

(٤)

الإعتراض الذي يتقدم به السياسي، في العادة، هو أننا إذا منحنا الأديب حرية الإبداع في مجتمع ثوري تقدمي، فهو - في الغالب - سوف ينتج أدبا رجعيا، إذ إن جذور المجتمع القديم ما تزال راسخة في نفسه، ولا بد من تذكيره، باستمرار، بالفكر الثوري الجديد.

تقوم السياسة، كما يقول السياسي، على الحساب الدقيق، فكيف ندع مجالا فعالا كالأدب يمارس حريته دون رقيب؟ كيف نضمن - مادام الأديب نفسه،في وصفه للعملية الإبداعية لا يضمن لنا - أنه سوف يكتب أدباً تقدمياً ؟

إذا، يتوجب علينا أن نراقب الإبداع الأدبي، وأن نخضع الأديب لعملية تنقية يراقب بها نفسه حين يبدع.

إن قول السياسي هذا يفترض أنه قادر، وبشكل نهائي وحاسم، أن يصدر حكما نقدياً على العمل الأدبي، وهذه مسألة سوف نناقشها.

كما أن قول السياسي هذا يدعونا إلى مراجعة نوع الإنتاج الأدبي ومستواه،كما نستطيع القول إن هنالك أدبا جيدا وأدبا رديئاً. الأدب الجيد يقف دائما في صف التقدم، والأدب الرديء يقف في الصف الرجعي.

أعرف أن قولي هذا يتضمن مجازفة، ولكنني أقيمه على معطيين لا يوجد خلاف حقيقي حولهما:

الأول : أن الفكر التقدمي استطاع استيعاب كل الأدب العظيم، واكتشف السمات التقدمية والإيجابية فيه، مثل شكسبير، بلزاك، دستويفسكي، كافكا، وغيرهم.

الثاني: أن العملية الإبداعية الحقيقية، هي بحث عن الحقيقة، والحقيقة هي دائما في صف التقدم.بالنسبة للمعطى الأول فقد حدث خلط عند النقاد التقدميين بين أراء بلزاك السياسية وبين أدبه، فقاموا بتطبيق آرائه المدافعة عن الملكية على أدبه، وقاموا كذلك بتطبيق أراء دستويفسكي المؤيدة للقيصرية والمعادية للإشتراكية على رواياته. وكما قلت منذ قليل، فإن النقاد السوفيات يقارنون، الآن، قدرة دستويفسكي على النفاذ إلى أعماق عصره بقدرة ماركس على ذلك. كلاهما تابع الإنهيارات العميقة، ونفذ إلى التشققات في أرضية عالم القرن التاسع عشر.

بل إننا نجد بعض النقاد الماركسيين يميز الأدب بوصفه مجرد انعكاس للبناء التحتي، فيرون في الأدب العظيم تحققاً سياسيا. قيل هذا في الحديث عن شكسيبر، ونجده كذلك في الأفلام السينمائية المأخوذة عن مسرحيات شكسبير وروايات ديستويفسكي.

المعطى الثاني المتعلق بطبيعة العملية الإبداعية يعطينا عنه دستويفسكي خير مثال. ففي روايته «الجريمة والعقاب» يحاول الكاتب، بقصد، أن يبرهن على خطأ الفكر الإشتراكي الذي يريد تحقيق العدالة على الأرض. فمحاولة راسكولينيكوف لتحقيق هذه العدالة قد أدت إلى ارتكاب جريمتين بشعتين، وإلى النفي إلى سيبريا، وهذا هو منطق الإشتراكيين كما فهمه دستويفسكي.

ولكن، هل نخرج، إثر قراءتنا رواية «الجريمة والعقاب» بالنتائج التي أراد منا ديستويفسكي أن نخرج بها، وهي استحالة تحقيق العدالة على الأرض. إننا نقرؤها ونحن نرى مجتمعا إشتراكيا راسخا في روسيا، ونرى العدالة قد تحققت على الأرض. فهل نعتبر رواية «الجريمة والعقاب» مجرد خطأ سياسي، ونلقي بها بعيدا، خاصة بعد أن أثبتت التطورات السياسية اللاحقة خطأ هذا الرأي السياسي.

إن من قرأ هذه الرواية باحثا عن خطابها السياسي الحقيقي، فسوف يجد أنه من المستحيل تحقيق العدالة على الأرض في ظل المجتمع القيصري. إن الظروف المالية العصيبة التي كان يمر بها راسكولينيكوف وعائلته هي نتاج المجتمع القيصري، والإستيلاء على مال دون عمل من خلال الربا، هو أيضا نتاج طبيعي لوضع يدفع عائلة إلى بيع ابنتها لتاجر فظ.

نستنتج من هذا أن الأدب العظيم قادر على تجاوز الحدود الذهنية الضيقة التي يكبل بها المبدع نفسه.

قلنا إن دمج الأدب بالسياسة يواجه عقبة لا يمكن تخطيها، وهي اختلاف أدوات التحليل في كل من الموضوعين، والنتائج المترتبة على ذلك.

أدوات السياسي في التحليل يتم استكمالها بالأمر الإداري، فالسياسي ليس متذوقاً عاديا يقرأ الأدب ويصدر حكما نقديا غليه، بل يملك سلطة منع العمل الإدبي من التداول، وهو، في ذلك، يصدر عن أدوات التحليل السياسي: إلغاء طبقات بكاملها لمصلحة طبقات أخرى، قمع الثورة المضادة، تقريب المؤيدين وإبعاد المعادين... الخ. وهو في ذلك، يستجيب – أيضاً – لمصلحة السلطة، والتي يسميها السياسي باستمرار المصلحة العامة.

أما الناقد، أو المتذوق العادي للأدب، فيصدر حمكه دون أن تترتب على ذلك أية إجراءات إدراية.

عندما تم عرض أوبرا شوستاركوفتر «ليدي مكبث أوف متنسك»، إعتبرها النقاد الموسيقيون السوفيات قمة الإبداع الموسيقى السوفياتي، ولكن الوضع تغير عندما شاهدها ستالين ومولوتوف، فقد اعتبرا الحانها ذات طابع رومانسي، ونسبا إليها عددا آخر من الإنحرافات، وتم، بناء على هذا الرأي النقدي، إيقاف عرضها.

ينطبق هذا الموقف، أيضاً، على العديد من الأحزاب الشيوعية وهي في صفوف المعارضة، فقد رفع الشيوعيون المصريون مثلا لواء محمد صدقي كسبة فجعلوه القاص العربي الأول. وكان من المستحيل أن تصدر مجموعة قصص عربية في الخمسينات والستينات، في أية لغة من لغات الدول الإشتراكية، دون أن تتصدرها قصة لمحمد صدقي كسبة. وكتب محمود أمين العالم مقدمة مجموعة قصصية لكسبة عنوانها «الأنفار»، اعتبر فيها كسبة أهم ما أنتجت مصر من قاصين. من يسمع الآن عن محمد صدقي كسبة؟!

إننا نستطيع أن نحصي أمثال هذا التكريس الأدبي لمن لا يستحقونه عند معظم الأحزاب الشيوعية العربية.

كذلك فإن المؤسسة السياسية قادرة، في كل وقت، على إصدار أمرها الإداري بتكريس هذا الكاتب أو ذاك، أو بتقزيم هذا الكاتب أو ذاك في كل الظروف.

وإذا إنتقلنا إلى أدوات التحليل في النقد الأدبي، فإننا نجد تفسيرا للعمل الأدبي يقوم على التذوق والمعرفة بعلم النقد، لكنه تفسير لا يلزم أحدا، لأنه

رأي ضمن آراء متعددة يمكن قبوله أو رفضه.

وهكذا، فإن دمج الأدب بالسياسة، تحت عنوان التزام الأديب، يُفضي بنا إلى إلغاء الطابع النوعي للأدب، ووضعه ضمن العناصر التي يقوم السياسي بتطويعها حتى تتلاشى في إطار خطته العامة

(٦)

يحيط بدينامية الإبداع الأدبي الكثير من الغموض. فمن المعروف أنها لا تخضع لعملية التخطيط المسبق. فقد يخطط الأديب لروايته ويضع الملاحظات ويحدد الشخصيات، ولكنه عندما يجلس للكتابة فإن شيئا آخر يخرج من بين يديه.

يتجلى ذلك الغموض، أيضا، في قدرة الروائي - مثلا - على أن يحدد مسارات عشرات الشخصيات، وأن يجعلها تنسجم مع ذاتها ومع الحدث الروائي. إن الجزء الأكبر من هذه العملية يتم خارج نطاق التخطيط المسبق.

لقد سبق وتحدثنا عن رواية «الجريمة والعقاب» لدستويفسكي، وكيف أنها برهنت على عكس المضمون الذي أراد الكاتب أن يلزمها به. وأذكر، أيضا، ما اورده آرثر ميللر في مقدمة لمجموعة من مسرحياته حيث قال إنه، عندما أعاد قراءة ما قالته زوجة الشخصية الرئيسية في مسرحيته (موت مندوب دعاية) عن زوجها، إنفجر ضاحكا، لقد قالت:

- إنه ماهر في استعمال يديه.

وفاجأته عبارتها، لأنها هي نفسها من صنع يديه.

ما نود تأكيده، هنا، أن سيطرة الأديب الكاملة على عملية إبداعه غير قائمة. يقول هيمنغوي إنه خلال فترة كتابته لقصة أو رواية من رواياته يحاول ألا يفكر فيها في الوقت غير المخصص للكتابة، ويبرر ذلك بقوله «إنني أفسح المجال للاشعور ليقوم بإنضاجها».

اللاوعي أو اللاشعور، ذلك المستودع الهائل للذكريات التي ألغاها الوعي، الرغبات المقموعة، التاريخ البيولوجي للإنسان.. هل هو الذي يقوم بصياغة العملية الإبداعية؟ إذا صح هذا فإن مصدر الفن داخل الإنسان هو نفسه مصدر الأحلام، وهو نفسه مصدر الجنون، وقد نحاول أن ننشئ تشابها، أو ترابطا بين هذه العناصر الثلاثة، ولكن ذلك لن يساعدنا على فهم عملية الإبداع. تظهر دلالة ذلك بشكل خاص عندما نجد الفارق الكبير بين الجنون والأحلام من جهة، وبين الإبداع الفني من جهة أخرى، فتجسيدات الجنون والأحلام تفسر المريض أساسا وتشير مفرداتها إليه في حين أن الأدب يفسر المجتمع ويشير إليه.

إذن، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو، كيف استطاع اللاوعي – وهو مخزن الرغبات البدائية – أن يقدم صورة صادقة للمجتمع، وأن يكون الوسيلة الرئيسة للوعي؟

لا أستطيع الإجابة على هذا السؤال، ولا أعتقد أن علم النفس أو علم الأعصاب أو علم السايكو- بيولوجي قد استطاع أن يقدم إجابة وافية شافية على هذا السؤال.

ورغم أننا لا نستطيع أن نحدد هذا اللاوعي، ولا كيفية عمله في مختلف المجالات، إلا أنه أصبح هدفاً لمجموعة هائلة من النشاطات الإنسانية :

الإعـلان، الدعـاية، التـحليل النفـسي ، التـربيـة، علم النفس الصناعي، سايكولوجية السلعة، أجهزة الأمن، أجهزة التوجية المعنوي... الخ. وفي كل مجال من هذه المجالات تخلق الوسائل للنفاذ إلى اللاوعي وربط أحد عناصره المقموعة بما يراد تسويقه. إن إعـلان سجائر «كنت» مثلاً، يربط بين تدخين سجاير «كنت» وإقبال الفتيات الجميلات على من يدخن هذه السيجارة. وفي حين أن اللاوعي يقيم علاقة بين الفتيات وسيجارة الكنت، يرفض الوعي مثل هذه العلاقة، إذن، فلا بد من الوصول إلى اللاوعي مباشرة، عبر وسائل معروفة مثل المؤثرات تحت الحسيّة.

إن أحد الإرباكات التي تواجهنا في نسبة العملية الإبداعية في الأدب إلى اللاوعي، تتمثل في أن الأدب، من خلال إعادة صياغته للإنسان، يصيغ اللاوعي. فهل يمكن لعملية مصدرها اللاوعي أن تعيد صياغة اللاوعي، وعلى نحو ما يفعل الأدب، اذ يجعل العناصر اللاواعية في رؤية الإنسان للعالم عناصر واعية؟

هذا سؤال تصعب الإجابة عليه. لكننا نعلم أن كل إنسان يملك رؤية كلية للعالم تحتوي كل شئ، وأن الافتقار لهذه الرؤية يبيّن غياب الإنسان على المستوى النوعي. والأدب، في صياغته للتجربة الإنسانية، يفكك عناصر هذه الرؤية التي تنتسب إلى اللاوعي، ويجعلها تنتقل إلى مستوى الوعي.ما أردنا قوله، من خلال هذا الحديث عن اللاوعي وربطه بالتجربة الإبداعية، هو أن الإبداع غير خاضع لسيطرة الأديب الكاملة، وأن عنصره الجوهري يتم دون تصميم مسبق، وهذا بدوره يطرح على دعاة الإلتزام أصعب الأسئلة على الإطلاق، وهو سؤال: كيف نلزم إنسانا بفعل لا نستطيع السيطرة عليه؟

إن هذا يضعنا بين خيارين:

الأول: أن نجرد الأديب في إبداعه من العناصر التي لا يستطيع السيطرة عليها.

الثاني: أن نعيد كتابة ما يبدعه الأديب.

وكلا العمليتين تلغيان الأدب؛ إن قسر الأديب على وعي العملية الإبداعية يعني أن يتحول من أديب إلى جهاز دعاية.

نستطيع القول إذن، في هذا المجال بالتحديد، إن الفكر الداعي للإلتزام يغوص في رمال متحركة لا يستطيع الخروج منها.

(٧)

تظل هناك مسألة تستحق أن تكون موضوع بحوث كثيرة ومعمقة، وهي إلحاح الكاتب العربي على تبني مفهوم الإلتزام إلى حد تدمير الإبداع الأدبي وتحويله إلى دعاية سياسية أو إحتجاج سياسي خالص، ويتجلى هذا في الرواية بشكل خاص، حيث نجد الكثير من الروائيين العرب يبدأون رواياتهم بشكل جيد يكشف عن موهبة روائية، ولكن الرواية تتحول، فجأة، وكأنما بدافع الشعور بالذنب، إلى مقالة سياسية، أو إلى دراسة في علم الإقتصاد أو علم الإجتماع.

ينبغي الوقوف عند هذه المسألة طويلا، ويبدو أنها طريق لا نهاية له لأنه، في إطار الدلالة السياسية المباشرة، تمت إعادة صياغة النقد العربي، وبالتالي القارئ العربي. إن المسألة تبلغ حدا من الخطورة، يندر معه أن نجد القارئ أو الناقد العربي الذي يقرأ الرواية باعتبارها رواية. إنها دوما محالة إلى مجال آخر هو السياسة، الاقتصاد، الأخلاق... الخ. وهكذا، فالرواية - حسب هذا

الفهم – لا تقوم بذاتها، ولاتصلح للنشر إن لم تستمد مبرر وجودها من إطار مرجعي خارجها.

يعزو البعض هذا الخلل إلى فهم خاطئ للإلتزام، أو إلى الإلتزام نفسه. ولكن هذا يطرح بدوره سؤالا أخر: لماذا ثبت هذا المفهوم الخاطئ للأدب على امتداد ما يقارب نصف قرن؟

أعتقد أن هذا يعود إلى عدم اكتمال نشوء الفرد في الوطن العربي ككيان مستقل عن مؤسسة إجتماعية ما، إن الفرد ـ خاصة في المشرق العربي ـ خارج المؤسسة ـ القبيلة، الطائفة، الحزب ـ لا وجود له.

والرواية بالذات ـ والفن عموماً ـ تعبير عن الخاص والفردي، إن الوضع العالمي للرواية يفرض على الأديب العربي أن يكون الفرد موضوع روايته، ولكن فرديته ـ أي فردية الروائي العربي ـ لا تستطيع أن تستقل وتخلق رواية للفرد، لذلك نجد أن مجرى الأحداث الروائية سرعان ما يذيب الفرد في مؤسسة السياسة. إن رواية كرواية الدكتور هاني الراهب «الوباء» تتميز بأنها استطاعت، ولأول مرة في الرواية السورية، أن تعامل أشخاصها كأفراد، على الرغم من إلحاح موقف الإحتجاج على شخصياته في نهاية الرواية.

إن اعتبار التجربة الخاصة للفرد موضوعاً للرواية، أمر لا يستسيغه الكاتب العربي الذي عليه أن يسوق شخصياته إلى مستوى من التعميم يفقدهم فرديتهم، ولكنه، هنا بالذات، عندما يجعل الأدب تعبيراً عن العام، لا الخاص، يحكم على أدبه بأن يصبح مبحثا سياسيا ليست له علاقة بالأدب.

إن دراسة عناصر الرواية العربية تؤشر إلى عمق غياب الفردية عنها. فلو أخذنا المكان، مثلا، في الرواية العربية عموماً ـ مع القليل من الاستثناءات

- فسوف نجده مكانا مرئيا من خلال علاقة ساكنه به، إنه مكان فاخر، فخم، أو بائس، ولكننا لانقيم علاقة معه، وأعني بالعلاقة ما سماه غاستون باشلار بالمكان الذي يجعلك تعلّق القراءة؛ أي المكان الذي حين نقرأ وصفه في عمل أدبي نتوقف عن القراءة لنستعيد ذكرى المكان الذي عرفناه.

أعتقد، أخيراً،أن إلغاء الفرد في الرواية يخفي احتقار الإنسان كفرد رغم الحرية التي يحملها النص، اذ تبتعد في الغالب عن حرية الإنسان.

* مجلة «فتح» لسنة ١٩٨٦

الفصل ٢٤

ابن المقفع الأديب والرسالة

(١)

يعيش الأديب، في وطننا العربي بشكل خاص، كزخرف قديم في بناء حديث، يشير إلى نمط حضاري منقرض، نبعثه من أكفانه لمجرد التذكير. والأديب من يريده الآن؟

لا أحد، فالسياسي الحاكم يضيق به لأنه كبير الحجم عاجز، يفتقد الكفاءة. لقد حاول صدّام حسين، وغيره كثيرون، أن يجعل من الأديب أداة ذات كفاءة، فقد طالب الأدباء أن يكتبوا، ورضخ الأدباء، ولكنهم كتبوا أدباً رديئاً، وتبين أنه لا داعي للأدباء، إذن ليكن الكل إعلاميين.

حاول الصديق والكاتب المسرحي اللامع ألفرد فرج أن يتقولب، أن يكتب مسرحية عربية، ليخرجها كرم مطاوع، وحين استَبَقَتْ الاحداث كتابته، عزم ألفرد أن يكتب مسرحية عن تحرير مدينة المحمّرة من الإيرانيين، وأجهد نفسه

ليرسم لوحة مؤثرة عن استقبال زوجة الشيخ خزعل للجنود العراقيين، وقبل أن ينتهي من الكتابة كانت القوات الإيرانية قد استعادت المحمرة (خور مشهر)، فماذا يفعل الصديق ألفرد؟

ألفرد كاتب كثير التأني فيما يكتب، قال مرة إنه ظل ستة شهور يحاول ليجعل الشيخ الشرقاوي - في إحدى مسرحياته - يقول عبارة واحدة، ولهذا فمن المستحيل أن يكتب مسرحية تمتدح حاكماً عربياً له في كل يوم موقف.

(٢)

ليست هذه وحدها مشكلة الأديب، فبالإضافة إلى استحالة تحوله إلى إعلامي، وإلى خادم مطيع للسياسي؛ هنالك مشكلة تخلفه عن تقنيات العصر، فهذا النحت المضني على الورق الأبيض، ليطبع عدداً محدوداً من النسخ، يخضعه لسرقات لا نهاية لها، ليصبح مجهود عامين مثلاً مساوياً لجهد راقصة البطن في خمس دقائق. إن هذا النمط من العمل ينتمي إلى عصر ما قبل الآلة؛ إلى عصر الصناعة اليدوية.

لقد التحمت الفنون كلها، تقريباً بأكثر تقنيات الصناعة تقدماً، فيما الأديب وحده مازال محتفظاً، في عناد غريب، بطابع الحرفة. حتى في مجال الرسم، أصبح من الممكن مشاهدة لوحات متقنة تقترب كثيراً جداً من الأصل وهي ليست سوى واحدة من عشرات الآلاف من النسخ. وكذلك الأمر بالنسبة للموسيقى حيث التسجيل المتقن، والسماعات المتعددة تكاد تنقل لك الأوركسترا إلى بيتك، أما الأدب فما زالت كتابته وطباعته مضنية، وقراءته ثقيلة على النفس.ولا توجد مجلة محترمة، وواسعة الإنتشار، تضع الأدب في صفحاتها الأولى، فللأدب - دائما - الصفحات الاخيرة.

والقارئ العصري المتعجل، الراغب في الوصول الى اللباب بأقصى سرعة، أشد خلق الله تعاسة بالأدب، إنه يسأل: ماذا تريد أن تقول هذه الرواية؟ وخير الروايات عنده هي تلك التي تمتنع عن الإجابة. ما يزيد عن ١٣٠٠٠ كتاب حاولت أن تدرس شخصية هاملت، وما زال هاملت يحمل لغزه في براءة. ماذا نفعل بالأدب، هل نحرقه؟ لا فائدة، فسوف يعود الأدباء للكتابة، الحل هو أن نحرق الأدباء أنفسهم.

(٣)

هذا ما فعلوه بابن المقفع، أذ يروي الجهشياري أن والي البصرة سفيان بن معاوية هو الذي قتله بأمر من الخليفة المنصور. كان الفرن مشتعلاً، واقتيد ابن المقفع إليه. وحين توقف أمامه قال له سفيان: «والله يا ابن الزنديقة لأحرقنك بنار الدنيا قبل نار الآخرة». وقيل إن ذلك يعود إلى أن ابن المقفع كان يعامل سفيان بازدراء، اذ كان لسفيان أنف هائل الحجم، وعندما كان ابن المقفع يلقاه يحييه بقوله:

ـ «السلام عليكما» ، معتبراً أنفه شخصاً مستقلاً، ملصقاً بوجهه، لهذا تربص به الوالي حتى جاءته الفرصة فألقاه في الفرن.وقيل إنه قتل لزندقته، مستشهدين على ذلك بأنه مر ببيت من بيوت النار، فتمثل بقول الأحوص:

إذن، فهذا القول ينتهي بنا إلى أن ابن المقفع حرق بسبب زندقته، وأن دليل زندقته هو هذان البيتان من الشعر.

ويستدل ثعلب على زندقة ابن المقفع بهذا البيت من الشعر الذي قاله في الرثاء، ورواه عنه أبو تمام في حماسته:

قال ثعلب: «البيت الأخيريدل على مذهبهم في أن الخير ممزوج بالشر، والشر ممزوج بالخير».

وقد قال الخليفة المهدي: «ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع».

ويرى الدكتور سامي النشار هذا الرأي، مؤكداً ذلك بكون ابن المقفع ترجم كتاب «المنطق» لأرسطو، فدفع الناس عن الايمان. وهكذا تكلم هؤلاء السادة - وغيرهم كالقاضي عياض والباقلاني - كرجال تحقيق همهم إدانة المتهم، دون سماع شهادته المسرودة في كتبه التي وصلت إلينا، فكأنهم ينوون حرقه المرة بعد المرة.فماذا تقول لنا كتب ابن المقفع؟

(٤)

كان ابن المقفع أول مبدع في تاريخنا، وربما في تاريخ العالم كله، رأى أن الإنسان مشروع لذاته، عقله دليله ولاحاجة به لأية معونة من السماء، أو من الآخرين.

في «باب برزويه»، الذي يحكي فيه ابن المقفع تجربته الخاصة في المعرفة، والنتائج التي توصل إليها، يقول ابن المقفع إنه حاول في المعرفة اليقينية، من خلال دراسة الأديان، ولكن «وجدت الأديان والملل كثيرة: من أقوام ورثوها عن آبائهم، وآخرين خائفين مكرهين عليها، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها، وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى، وأن من خالفه على ضلالة وخطأ..».

ويضيف في هذا الباب:

«فرأيت أن أواظب على علماء كل ملة ورؤسائهم، أو أنظر فيما يصفون

ويعرضـون، لعلّي بذلك أعرف الحق من الباطل، وأختار الحق منه وألزمه على ثقة ويقين، غير مصدق بما لا أعرف، ولا تابع ما لا أعقل..».

وانتهى به الأمر إلي القول:

«فـفكرت في ذلك، فلما خـفت من التـردد والتحـول، رأيت ألا أتعرض لما أتخوف منه المكروه، وأن أقتصر على عمل تشهد النفس أنه يوافق جميع الأديان...».

وفي (كليلة ودمنة) في حكاية (المصدق المخدوع) يدعو ابن المقفع بقوة إلى الكف عن «الإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل».

إن علينا أن نلاحظ أن وراء الإلتزام بالعقل باعتباره الوسيلة الوحيدة للحكم على الأشياء، دعوةً رائدةً في تاريخنا الفكري، تركت أثرها العميق على الأجيال التالية لأنها مكتوبة بقلم فنان، يصف فيها معاناة روحية عميقة، خرج منها بهذه النتيجة الحاسمة.ولكن، ما الذي جعل مثل هذه المقولة تثير غضب السلطة فتقضي عليه بهذا الاسلوب البشع؟ لقد حاول الخليفة المنصور أن يتنصل من هذه الجريمة، فعندما جاءه وفد يشكو إليه ما فعله والي البصرة بابن المقفع، قال لهم إن ابن المقفع ما زال حياً، وحين أنكروا ذلك قال لهم ما معناه:

لو أن الباب الذي ترونه انفتح، وخرج منه ابن المقفع، فهل أقتلكم به؟ فتبادل الرجال النظرات، ثم قاموا وانصرفوا.

من هذا، ومن دلائل أخرى، نستنتج أن السلطة كانت تخفي السبب الذي من أجله أحرقت ابن المقفع، فما هو هذا السبب؟

الواقع أن مقولة تحكيم العقل كانت تعبيراً عن طموح، وهادفة إلى تحقيق

غاية، أما الطموح فهو إخضاع العملية الإجتماعية للعقل، هذا الحلم الذي تسعى البشرية، حتى اليوم، إلى تحقيقه؛ وأما الهدف فهو وضع سلّم جديد من القيم، يستند إلى العقل، وينبع من فكرة المساواة بين البشر. ويعبّر ابن المقفع عن ذلك بصراحة ووضوح.

(٥)

الخطوة الأولى، التي لا غنى عنها. في المساواة بين المواطنين ـ كما رآها ابن المقفع ـ هي وجود قانون موضوعي يحدّد الحقوق والواجبات للجميع. وحيث لا جريمة إلا بنص ولاعقوبة إلا بنص، فإن ذلك يقتضي إلغاء المذاهب القانونية المختلفة، وتوحيد النصوص القانونية، وإلغاء القياس أو استعماله في أضيق الحدود، ولاشك أنها مسألة تسترعي النظر أن يطالب مترجم كتاب المنطق لأرسطو بإلغاء القياس.

وسوف نقتصر في استشهاداتنا هنا على «رسالة الصحابة»، لأن ابن المقفع فيها يعبر عن آرائه بوضوح، وذلك يناسب مقالاً سريعاً كهذا.

يقول، إن الفوضى تعم القضاء، ويعود ذلك إلى كونه – أي القضاء – لا يستند إلى قانون محدّد ومتعارف عليه من الجميع، بل يستند إلى رأي القضاة واجتهادهم الذي يغلب عليه القياس ، ويأتي بمثال يبرهن فيه على أن القياس لا يصلح في كل الأحوال، هو:

لو أنك سألت أحدهم: أتأمرني أن أصدق فلا أكذب كذبة ابداً؟ لكان جوابهم: نعم، فلو سألت: ما تقول في رجل هارب، أراد ظالم ان يقتله، فسألني عن مكانه، وأنا أعرفه، أأصدق ام لا؟ فلو ساروا على قياسهم الذي

وضعوه، لأجابوا بالتزام الصدق مع أن المصلحة والعدالة في غير ذلك، إذن تتطلب العدالة في هذه الحال التضحية بالقياس.

ثم يعرض أمامنا هذه الصورة لفوضى القضاة: تُستحل دماء وفروج وأموال في ناحية من نواحي الكوفة وتحرم في ناحية أخرى من المدينة، والقضاة صنفان: صنف يقول إنه يلتزم النص يغالى في ذلك حتى أنه يسفك دماً من غير بينة، ويزعم أنه السنة. فإذا قيل له: إن ذلك لم يحدث مثله في عهد الرسول، قال: فعل ذلك عبد الملك بن مروان، أو أمير من بعض أولئك الأمراء.وصنف آخر يدّعي أنه من أهل الرأي، «يقول في الأمر الجسيم ـ من أمر المسلمين ـ قولا لا يوافقه عليه أحد، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك، وإمضائه الحكم عليه، وهو مُقرّ أنه رأي منه لا يحتج بكتاب ولا بسُنَّة».

والحل، كما يراه ابن المقفع هو: «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فترفع في كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنّة وقياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كل قضية رأيه، الذي يلهمه الله، ويعزم عليه وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يجعل الله في هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ،حكماً واحداً صواباً.. ثم يدوّن ذلك في كتاب، وتعمل منه نسخ ترسل إلى الأمصار، ويلزم القضاة بالحكم به، وإذا جد جديد يضاف أو يحتاج إلى تعديل فعلى الخليفة أن ينظر في ذلك، وهكذا حتى آخر الدهر».

ثم ينتقل ابن المقفع ـ في (رسالة الصحابة) ـ إلى الحديث عن أمور تبدو غريبة على ذلك العهد، فهو يتحدث عن الجند، فيقترح أن تكون لهم أعطيات ثابتة، وفي مواعيد محددة، ويضيف وجوب وضع قانون للجيش يحدد الحقوق والواجبات، وكل ما يتوجب عليهم معرفته، ويطالب بتثقيف الجند ورفع

مستواهم العقلي والأخلاقي، وبمنع قادة الجند من جبي الخراج لأن ذلك يفسدهم.

ثم يتحدث عن شعوب الإمبراطورية الإسلامية ويرى أن تُزال من ذهن السلطة فكرة الإنتقام من أهل الشام، وأن يصرف الجزء الأكبر من الضرائب التي يتم جمعها من بلاد الشام على تحسين أحوال الناس فيها. وبالنسبة إلى الحجاز ونجد، فقد رأى أن لايغادر ما يجمع من ضريبة فيها أرض البلدين، لما يعانيه الشعب من شح الموارد.

ثم يطرق مسألة بالغة الحساسية، وهي فساد حاشية الخليفة وبعض قادة الجند، ويقول، دون مواربة، إن ذلك يعود إلى الخوف الذي يبثه الخليفة في القلوب. ويرى أن هذا الخوف هو الذي يخلق النفاق، فقد سمع بعض أفراد الحاشية وبعض قادة الجند يقولون: لو أن أمير المؤمنين أمرنا أن نستدبر القبلة في الصلاة لفعلنا.

ويعلق على ذلك بقوله إن العلاقة بين الحاكم وحاشيته يجب أن تحددها نصوص مكتوبة، وتقاليد معروفة، لا الخوف أو النفاق.

(٦)

مالذي كان يريده ابن المقفع؟ هل هو حقاً زرادشتي يتحرق شوقاً إلى عبادة النار، ويخفي ذلك؟ هل هو داعية فارسي متنكر يعمل سراً على تدمير العرب؟

دعونا، أولاً، نلقي نظرة على التكوين الأخلاقي لهذا الرجل، والقيم التي يلتزمها. يصفه الجاحظ فيقول: «كان جواداً، فارساً جميلاً.. ويعجب الناس

بأدبه، فيسألونه: من أدّبك؟ فيقول: نفسي!».

وعندما استلم العباسيون السلطة، طلبوا عبد الحميد الكاتب لقتله، وكان يختفي في بيت ابن المقفع، وحين جاء الجند خرج إليهم ابن المقفع وقال: أنا عبد الحميد الكاتب، ولكن عبد الحميد خرج إلى الجند وأعلن عن هويته.

ويتضح احترامه للجهد العقلي من الحادثة التالية التي يرويها العالم النحوي البصري سعيد بن سلم، قال:

قصدت الكوفة، فرأيت ابن المقفع، فرحب بي، وقال: ما تصنع ههنا؟ فقلت: ركبني دين؟ فقال: هل رأيت أحداً؟ قلت: رأيت ابن شبرمة فوعدني أن أكون مربياً لبعض أولاد الخاصة، فقال: أف، أيجعلك مؤدبا في آخر عمرك! أين منزلك؟ فعرّفته به، فأتاني في اليوم الثاني، وأنا مشغول بقوم يقرأون عليّ، فوضع بين يدي منديلاً، فإذا به أسورة مكسورة، ودراهم متفرقة مقدار أربعة الآف درهم، فأخذت ذلك ورجعت به إلى البصرة واستغنت به.

ويقول الجهشياري عنه:

«كان سرياً سخياً، يطعم الطاعم ويتسع على كل من احتاج إليه، وقد أفاد من الكتابة لداود بن عمر مالاً، فكان يُجري على جماعة من وجوه أهل البصرة والكوفة ما بين الخمسمائة إلى الألفين في كل شهر».

لم يكن ابن المقفع صاحب منصب كبير، ولا كانت تحت يده إيرادات الدولة، بل كان يصرف من ماله الخاص، وكان همه أكبر من جمع المال، إذ كان يريد إقامة مجتمع يخضع للعقل. فماذا كان يعني ذلك؟

قيام مجتمع يأخذ كل إنسان مكانه فيه من خلال جهده الخاص، ونفي السيطرة الأرستقراطية من خلال المساواة أمام القانون، ونفي الحكم المطلق

من خلال دستور، وتحويل المؤسسات الإقطاعية إلى مؤسسات كفوءة، كالجيش؛ كل ذلك كان يعبر عن الدينامية النشطة لطبقة جديدة - أعني الطبقة الصناعية التجارية - تريد أن توحد السوق القومي، وتسعى لإيجاد الأساس المادي والروحي والشكل التنظيمي لذلك.

وعندما تصاغ هذه النظرية السياسية في إطار التعصب الفارسي، أو الزندقة، فإن سوء النية، الذي تمليه مصالح الأرستقراطية العربية، يبدو واضحاً.

(٧)

خطيئة ابن المقفع الكبرى أنه افترض أن للكلمات تلك الخاصية السحرية، وأن في إمكانها أن تغير العالم، وتلك خطوة سابقة، إذ يجب أن تغير – أولا – الذين يرغبون في التغيير، أما ابن المقفع، فقد اعتقد أن الحاكم المطلق يمكن أن يقتنع فيغير كل شيء، وهكذا وجه «رسالة الصحابة» إلى الخليفة المنصور، فما كان من الخليفة إلا أن أمر بوضعه في فرن وإحراقه.

كان حلمه أن يكون بيدبا لدبشليم،ولم يكن يعلم أن الحاكم المطلق هو عبارة عن مجموعة من المصالح، والويل لمن يمسها.

الفصل ٢٥

غسان يأبى التصنيم

شيءٌ ما في الاحتفال بذكرى شهيد، أو ذكرى وفاة زعيم أو أديب، يُنفِّرني، خاصة في منطقتنا العربية، حيث يضفي الموت على المتوفى هالة لا يمكن اختراقها، إذ يصبح كاملاً، وفوق النقاش. وتستنزف المناسبة كل كلمات المديح، ونختلق تاريخاً مزوراً لرجل المناسبة، ونضعه في سياقات لم تخطر بباله قط.

كلما احتفلنا بانسان ازددنا جهلاً به، او اكتسبنا معرفة زائفة به، محاطة بهالة من قداسة. وباختصار حولناه الى صنم.

نحتفل على طريقة الندابات والمداحين. وللتوضيح، نورد هذه الخرافة: بعد ولادته بثلاثة أيام، طلب السيد البدوي من أمه ان يشرب. فجاءته بكوز ماء. فقال: «ايش تعمل الزلعة في البحر» ومد يده الى الزير، حمله وافرغه في جوفه، وطلب المزيد. وعندما ارادت امه ان تحج، حملها من طنطا الى مكة. خطوتان والثالثة كانا في مكة.

بهذا الاسلوب نحتفل بالمناسبات.

واسأل نفسي سؤالاً مشروعاً: لماذا لايكون الاحتفال بالذكرى مناسبة لزيادة معرفتنا بالمحتفى به، بدلا من تجهيلنا به؟ لقد لاحظ لينين ان اكثر الناس إطراء لماركس، وتبجيلاً لذكراه، هم المرتدون عن أفكاره أو الذين يسعون لتشويهها.

(١)

إن تصنيم غسان كنفاني يعني الحكم عليه بالموت، مرة أخرى. لا أعني الموت الجسدي، فالرجل قد تمزق جسده عام ١٩٧٢ حتى لم يعد من الممكن التعرف عليه، او جمع اشلائه كاملة. وانما عنيت الحكم بإعدامه كمبدع.

ميزة غسان أنه كان مشروعاً مفتوحاً، مشروعاً لا يكتمل، لأنه مفتوح على مشروع أخر اكثر طموحاً، وهكذا كان دينامية منفتحة.

نستشف ذلك من ولعه بالتجريب، اذ انتقل من الأدب الملتزم، الأصولي، المحكوم برؤى الواقعية الدقيقة المحكومة بالفكرة، واعادة توليده للعام في الخاص (كما في رواية«رجال في الشمس» ١٩٦٣)، انتقل إلى الاسلوب البريختي في اعادة كتابة رواية ما، من وجهة نظر جديدة. ان رواية «عائد إلى حيفا» هي إعادة كتابة لمسرحية بريخت «دائرة الطباشير القوقازية»، ورواية «ما تبقى لكم» هي إعادة كتابة لرواية فوكنر «الصخب والعنف»، ورواية «من قتل ليلى الحايك؟» هي إعادة كتابة لرواية كامو «الغريب».

وكما فعل بريخت في «دائرة الطباشير القوقازية»«و «اوبرا القروش الثلاثة» و «السيد بونتيلا وتابعه ماتي» و«القديسة جون في المسالخ»،

و«الجندي الطيب شفايك» وغيرها، فإن غسان – قد طرح وجهة نظره في الاحداث من زاوية القضية الفلسطينية، ومن خلال جو فلسطيني. فقد كان يعيد صياغة الاحداث من وجهة نظره كماركسي، ومن خلال هدفه كمحرض سياسي.

وفي حدود علمي، أنه، باستثناء توفيق الحكيم في «بيجماليون» و «أوديب ملكا» وبعض الأعمال الاخرى، فان غسان هو أبرز كاتب عربي قام بهذه التجربة.

ومع كل أسف، فإن احداً لم يدرس هذه التجربة بجدية؛ فأعداء غسان اعتبروها سرقة، اما الاصدقاء، وخاصة بعد استشهاده، فقد التزموا الحكمة القائلة:«اذكروا محاسن موتاكم». واذا كان ما فعله غسان سرقة فان قائمة اللصوص سوف تطول إلى ما لا نهاية، وسيقف على رأسها، بالطبع شكسبير، لان معظم مسرحياته إما مأخوذة عن بترارك، أو هي إعادة كتابة لمسرحيات موجودة فعلاً؛ وجوته، الذي قال في أخر حياته إنه لو فطن، منذ البداية، لما كتب شيئاً سوى ان يعيد كتابة الأعمال السابقة؛ وسوفوكليس وايسخلوس. ويوربيديس، وفولتير، وراسين وكورنيه. وبرنارد شو، وبريخت. واندريه جيد، وجيمس جويس (لان يوليسيز هي نوع من اعادة الكتابة للاوديسا) ومئات غيرهم. ان دراسة هذه التجربة التي يمكن ان نطلق عليها، مع بعض التحفظات، صفة الريادة، لم تتم ولم تعط حقها في الوجود، بسبب عقلية المناسبة التي تسيطر علينا وما تؤدي اليه من تصنيم، بسبب الجهل.

(٢)

لا يتسع المجال هنا لدراسة هذه التجربة، ولا لملاحقة تجلياتها في أعمال غسان الأخرى.

وبسبب هذا التجريب المتصل، يأبى غسان الإمتثال للتصنيم. لقد كان من أبرز العناصر في تجربته عنصر البحث عن أشكال جديدة أكثر قدرة على استيعاب الواقع. الأديب العربي، في مجال الأنواع الادبية الجديدة، كالقصة القصيرة والرواية والمسرحية. يستند إلى تراث تمت اعادة صياغته عبر قرن من الزمن، حتى أصبح يبعدنا عن امتلاك ادواتنا الفنية، ولم يعد يصلح عرض هذا التراث أمام القارئ بعد «تنقيته» وتحويره، الا لخلق إنسان ذي بعد واحد. لهذا لا بد، لمن يود ان يتقن صنعته الادبية، ان يبحث عن أشكال وتكوينات تكشف الأبعاد المختلفة للإنسان، حيث لكل بعد من هذه الأبعاد لغته وأسلوبه، وإيقاعه، ابتداء من لغة الحلم إلى مجرى الوعي، إلى التوثيق، إلى الكتابة التحليلية... الخ.

ولا أعرف كاتباً عربياً حاول البحث عن أساليب جديدة، وأشكال جديدة مثل غسان. ولمثل هذا البحث سلبياته: أن يغترب عن واقعه من خلال الشكل، فكل شكل يحتفظ، بهذا القدر او ذاك، بمحتواه الاصلي. فالشكل الروائي، مثلا، سيحتفظ ابداً بالمفارقة بين الظاهر والواقع العميق الخفي، بين عالم يبدو لنا في صورة، ينفيها عالم سري آخر. والسلبية الأخرى أن يفقد الأديب ذاته، ويصبح اختلاطاً لأساليب متعددة، تنعدم فيها شخصية الأديب وروحه.

إن الإستفادة من الأشكال الأدبية تستلزم موازنة بين أصالة الكاتب، وبين قدرته على التغير. أعني بالأصالة القدرة على صهر مختلف العناصر

الخارجية في بوتقة الذات، وإعادة إنتاجها بحيث تحمل الطابع الخاص للاديب. أما القدرة على التغير فهي تلك المرونة المكتسبة من الخبرات، وإعادة صياغتها حسب كل معرفة جديدة.

نستطيع، بدون جهد كبير، أن نلمس الأصيل- بمعنى من المعاني: الثابت - في غسان.وهو: الهم الفلسطيني. أفكار محددة عن القضية وأفكار محددة عن الاسلوب الذي يجب اتباعه لمعالجتها، وغير ذلك مما هو معروف.

العودة إلى خبرة الفلسطيني، إلى ذاكرته، إلى ظرفه، ومزجها بالرؤية الفكرية الواضحة.. هذه عناصر الأصالة في غسان. وهي عناصر كانت تغتني بمواصلة اكتشاف الجوانب المتعددة «للحالة» الفلسطينية. إن عناصر الأصالة هذه كانت تجعل كل تجريب عند غسان إضافة. فقد يبدو الفلسطيني فعلاً محضاً كما في «عن الرجال والبنادق»، وقد يكون فعلا مضافاً إليه وعي الكاتب في كل لحظة، كما في «رجال في الشمس». وهذا طابع الأديب الملتزم. كما قد يصبح الفلسطيني مجرد ذاكرة، كما في «ما تبقى لكم» أو مجرد تداع حر (ومحكوم طبعاً) كما في « العاشق» و «الأعمى والأطرش». وقد يشف الفلسطيني حتى يصبح كقطعة الكريستال، كل حركة وهمسة وجملة منه تضئ تاريخاً، وتفتح الآفاق نحو المستقبل، كما في قصصه القصيرة، وفي «أم سعد».

(٣)

من يقرأ اعمال غسان بتمعن يلمس بقوة أثر فوكنر عليه. قلنا إن «ما تبقى لكم» هي رؤية خاصة، ولكن في إطار فلسطين، لرواية فوكنر «الصخب

والعنف». ولكن أثر فوكنر يمتد في أدب غسان إلى ما هو ابعد من هذا، ونستطيع أن نلمس بوضوح تقنيات فوكنر المعقدة في أعمال مثل «العاشق» و « الأعمى والأطرش». إن المونولوجات الداخلية وتداعي تيار الوعي، يتقاطعان هنا، ويختلطان، وأحياناً يتوحدان، كما في هذا المونولوج الداخلي الذي يشترك فيه الأعمى والأطرش.

«إنني أمد يدي، أيها الشيخ التقي الميت، من قاع هذا الصمت (قاع تلك العتمة) التي لايسبر غورها، ياحبيب الله، المعاد على هذه الأرض ثمرة متفجرة على الخشب. أخاطبك من وراء ظهر الحواس، التي يخاطب بها الإنسان قدره المكتوب له. مد يدك يا عبد العاطي، يا عاطي، وانتشلني من هذا الصمت (والظلام)...».

ان أثر فوكنر في هذه التقنيات بالغ الوضوح. أما الاثر الآخر الذي تركه فوكنر على غسان فهو البناء الأبيسودي، حيث البناء الروائي غير متماسك وإبيسودي، كما في «أم سعد» التي يغلب عليها الطابع الكوميدي، وحيث الاسلوب في غالبيته مكتوب بالعامية المطوعة، رغم انها مستمدة من عدد من القصص القصيرة التي سبق له كتابتها، فلا شك انها رواية وليست مجموعة من القصص المنفصلة..».

لقد تأثر غسان بهذا البناء الإبيسودي (alepisodic) الفوكنري، كما نلمس في «أم سعد» وفي «عن الرجال والبنادق». ان البناء عند غسان في هذين الكتابين يعتمد اسلوب القصة القصيرة، من حيث التركيز، والإضاءة المفاجئة للموقف. كما ان الشخوص لا تنمو روائياً، ولكنها تتكشف لنا كتاريخ، ودلالة. إن تعاقب الأحداث لا يتبع الشكل الروائي من حيث التفاعل بين الأحداث، والسياق المتسلسل للأحداث ولنمو الشخصيات، بل يتبع شكل

تعاقب أحداث منفصلة. لقد جرب شتاينبك ذلك في كتابيه «المهر الأحمر» و «الوادي الكبير» ولكن باسلوب وتقنية مختلفين. ويبدو أثر فوكنر - عدا البناء الإبيسودي او الملحمي الذي تحدثنا عنه - على نحو أخر يتسم بالملحمية، إن صح التعبير. وهي رؤية الريف من داخله، حيث لا يعود المؤلف ممسكاً بشخصياته، عبر رؤية شاملة، بل يدع الفلاح، من خلال رؤيته الخاصة، يبني عالمه، حجراً فوق حجر. ان النسب هنا تختلف عنها في العمل الروائي التقليدي ، فالحديث لا ينقل إلينا باعتبارنا مشاهدين محايدين بل يمر عبر صياغة جماعية، يتولد في قلبها وينمو مختلطاً بالأسطورة والدين والتراث، هنا تنفتح الروح الشعبية وتمنح العمل الادبي ثراءها، وتنوعها، وكذلك خصوصيتها.

وظاهرة التأثر بفوكنر مسألة تستحق التأمل. أذكر بالنسبة لنفسي أن أقوى أثر تركه كاتب علي هو أثر فوكنر، وقد كانت روايتي القصيرة «زنوج وبدو وفلاحون» المكتوبة عام (١٩٥٧) صدى مباشراً لفوكنر، وظل فوكنر، بالنسبة لي، في العمق. وأذكر أنني قلت في حديث سابق إن فوكنر هو هدية الغرب الخالصة من المطامع الى العالم الثالث.

وفي حديث لجابرييل ماركيز يقول إن أستاذه الأول والأهم هو فوكنر. وعندما استقبل النقاد، بإعجاب، رواية خوان رولفو المدهشة «بيدور باراما» قالوا إنه متأثر بفوكنر. وفوكنر يُذكَر دائماً كصاحب أثر كبير، وحاسم أحياناً، على معظم كتاب أمريكا اللاتينية.

لقد كان غسان، ببديهة الفنان المبدع، صاحب دور ريادي في استيعاب فوكنر والإستفادة منه. وكان هذا، بجانب أصالته، يشير إلى حدث أدبي هام، ولكنه، مع كل أسى، لم يكتمل. لقد كان ثمة مستقبل فذٌّ ينتظر غسان، ولكنه

استشهد وهو في منتصف الطريق.

جاء في كتاب عن تاريخ الموساد، (لم أعد أذكر عنوانه ولا اسم مؤلفه)، أن غسان كنفاني كان يعتقد أن شهرته حماية كافية له. ولذا فإن جهاز الموساد لن يحاول الاقتراب منه، خوفاً من الضجة التي ستثار بعد اغتياله، وقد نجح في ذلك بعض الوقت، ولكن الأذى الذي كان يسببه لأمن اسرائيل كان كبيراً جداً، ولم يعد بالامكان السكوت عليه.

من الممكن ألا يكون الموساد صادقاً، وخاصة أن البعض يتهم جهات أخرى باغتياله، ولكن هذا النص بذاته له دلالته. فهو اولاً، يشير، حسب مصادر الموساد، إلى أن غسان كان فعالاً؛ وهو يشير، ثانياً إلى أن الكتابة تستطيع أن تكون ذراعاً ضاربةً في قلب العدو؛ وهو يشير ثالثاً إلى أن الموساد يعرف دور الأديب الحقيقي ، وأهميته، أكثر كثيراً من الزعماء العرب.

وغسان يأبى الإمتثال للتصنيم لأنه طاقة حيوية بالغة الخصوبة والتنوع؛ يبدو ذلك من إقباله على الحياة تعرفاً، ومعايشة ،ومجازفة، ورفضاً للخضوع لمواصفات ضيقة الافق.

نتبين ذلك من تنوع اهتماماته: ملاحقة الإنتاج الأدبي العالمي، متابعة الأحداث السياسية بدقة وتعمق، قراءة الأدب العربي، وخاصة ادب الارض المحتلة، محاولة التعرف على العدو الصهيوني من خلال فكره وإنتاجه الأدبي، البحث عن أساليب جديدة وأشكال جديدة للتعبير ويبدو ذلك واضحاً في إنتاجه القصير العمر الكبير الحجم والقيمة.

لقد كان رائداً في مجالات عدة، فكان أول من كتب عن أدباء الأرض المحتلة وعّرف القارئ العربي بهم ومن بعده انفجرت أسماؤهم وأصبحت على

كل لسان؛ وهو اول من كتب عن الأدب الصهيوني من العرب، بعد أن كان ذلك محرما، فاقتحمه وفتح لنا مجالاً جديداً لفهم العدو. وهو أول من التقط التقنية والشكل الفوكنري في الكتابة؛ وأول من وضع تقليداً لم ينتبه اليه احد، أعني التقليد البريختي في إعادة صياغة اعمال اخرى بوجهة نظر جديدة، وأهم من ذلك كله أنه أول من جرد الفلسطينين من الفكرة المسبقة، وصوَّره إنساناً حياً.

البطولة هي فعل الإنسان الواقعي في حياته اليومية، وليست أوهاماً رومانسية عن إنسان لا وجود له. وخصوبة غسان تبدو في هذا التنوع الكبير لابداعاته: الرواية، القصة، المسرحية، الدراسة الأدبية، الكتابة النظرية، الكتابة السياسية، أدب الاطفال والرسم.

ان يكون غسان، في هذا العمر القصير، قد قدم كل هذا الانتاج، حجماً ونوعاً، وترك هذا الأثر الباقي كالوشم على القارئ، فهو أمر نعجز عن تفسيره؛ وهو بهذا ظاهرة انتمى إليها القليلون ممن ابدعوا نتاجاً متميزاً وماتوا قبل سن الأربعين: ابن المقفع، ابو تمام، بوشلر، كريستوفر كودويل، رالف فوكس، بوشكين، ومايا - كوفسكي....

فهرس

في رواية غالب هلسا، «السؤال»، يلتقي بطلها (مصطفى) - المناضل الشيوعي الواقع في أسر العدمية والضياع، بامرأة من قاع المدينة هي (تفيدة)؛ تعيد صياغته من جديد بنار ثقافة الشعب الكادح ورؤاه في الحب والحياة.

وفي لحظة تنوير من تطور علاقاتهما تسأل (تفيدة) حبيبها غير المفهوم (مصطفى) عن معنى كونه شيوعياً ومطارداً بينما هو يائس ولايفعل شيئاً سوى المكوث في البيت ومغازلتها. تفيدة تحرك مصطفى بسؤالها، وتحرره من الخوف والضياع؛ فيبدأ محاولةً أخرى - فمعنى وجود الإنسان ومجده لايكمنان في قدرته على النجاح، وإنما في قدرته على العودة إلى المحاولة بعد الفشل.

لوحة الغلاف للفنان نذير نبعة



ISBN => 2-84305-358-7
EAN => 9782843053580